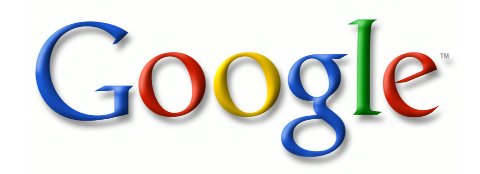






L'ÉGLISE ET L'ÉTAT

OU

LES DEUX PUISSANCES

LEUR ORIGINE, LEURS RAPPORTS

LEURS DROITS ET LEURS LIMITES

PAR

LE CHANOINE FERD. J. MOULART

PROFESSEUR ORDINAIRE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE
DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

SECONDE ÉDITION



LOUVAIN
CHARLES PEETERS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
rue de Namur, 22

1879

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT

OU

LES DEUX PUISSANCES

LEUR ORIGINE, LEURS RAPPORTS

LEURS DROITS ET LEURS LIMITES

PAR

LE CHANOINE FERD. J. MOULART

PROFESSEUR ORDINAIRE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE
DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

SECONDE ÉDITION



LOUVAIN
CHARLES PEETERS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
rue de Namur, 22

1879

APPROBATION.

Opus, quod inscribitur : *L'Église et l'État, ou les deux Puissances leur origine, leurs rapports, leurs droits et leurs limites*, par F. J. Moulart, etc., ex auctoritate Eminentissimi et Reverendissimi Cardinalis Archiepiscopi Mechliniensis et legum academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Datum Lovanii, die 1 januarii 1879.

A. J. NAMÈCHE, RECT. UNIV.

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION.

Étant un jour sollicité de dire « quelle autorité le pape » a sur le temporel des royaumes et principautés », saint François de Sales répondit : « Vous désirés de moy une » résolution également difficile et inutile.

» *Difficile*, non pas certes en elle-même, car au contraire » elle est fort aisée à rencontrer aux esprits qui la cherchent » par le chemin de la charité : mais difficile, parce que en » cet aage qui redonde en cervelles chaudes, aiguës et » contentieuses, il est mal aisé de dire chose qui n'offense » ceux qui, faisant les bons valets soit du pape soit des » princes, ne veulent que jamais on s'arrête hors des extré- » mités; ne regardant pas qu'on ne saurait faire pis pour » un père que de lui oster l'amour de ses enfants, ni pour » les enfants que de leur oster le respect qu'ils doivent à » leur père.

» Mais je dis *inutile*, parce que le pape ne demande rien » aux rois et aux princes pour ce regard; il les ayme tous » tendrement, il souhaite la fermeté et stabilité de leurs » couronnes, il vit doucement et amiablement avec eux, il » ne fait presque rien dans leurs estats, non pas même en » ce qui regarde les choses purement ecclésiastiques, qu'avec » leur agreement et volonté. Qu'est-il donc besoin de s'em- » presser maintenant à l'examen de son autorité sur les » choses temporelles, et par ce moyen ouvrir la porte à la » discussion et discorde[1] ? »

Dans une lettre écrite, en 1612, au cardinal Scipion Borghèse, le pacifique prélat se plaignait encore de ceux qui « viennent imprudemment mettre en question l'affection de » Sa Sainteté pour les rois, en réveillant ces disputes inu- » tiles et intempestives, dont l'effet est de faire naître dans » les esprits faibles ou malades de la défiance touchant la » sincérité des dispositions du Saint-Siége » ; et il exprimait » le désir « qu'il fût imposé silence à ces téméraires et sédi- » tieuses disputes[2] ». Le saint évêque de Genève était telle-

1) Collect. Blaise, lettre 822. Édit. Vivès 1866, tom. IX, p. 447.

2) Lettre inédite. Édit. cit. de Vivès, tom. IX, p. 439.

ment pénétré de l'inopportunité de ces sortes de questions, que, vers la même époque, il écrivait encore à un ami : « Cette matière me déplaît ; s'il faut dire le mot que j'ai dans » le cœur, je dis : cette matière me déplaît extrêmement[1] ».

Voulant traiter des rapports des deux Puissances, j'entreprends, je le sais aussi, une tâche bien *difficile*. Aujourd'hui, non moins qu'au commencement du XVII[e] siècle, cette délicate question agite vivement les esprits ; et il se rencontre, de part et d'autre, de nos jours comme au temps de saint François de Sales, de ces hommes ardents qui « ne veulent que jamais on s'arrête hors des extrémités. » Il est donc, plus qu'à aucune autre époque, nécessaire de garder ici la modération et la mesure : dans les choses abandonnées aux discussions humaines, la vérité se trouve souvent entre deux exagérations contraires. Plus que jamais il faut se défier de l'esprit de système. Continuellement en ces matières on met en avant des noms propres : certainement, autant que personne, nous voulons honorer le mérite partout où il se rencontre ; nous voulons être toujours plein du respect le plus vrai pour les grandes illustrations scientifiques qui sont la gloire et comme le patrimoine commun des catholiques. Mais aussi nous pensons que l'Église ne se personnifie dans aucun docteur en particulier ; oracle de la vérité, elle ne répond que de ce qu'elle enseigne. Pour connaître sa doctrine, il faut consulter sa tradition, les décisions de ses conciles et les constitutions de ses papes. C'est à cette doctrine que nous voulons avant tout nous attacher, et nous la rechercherons en dehors de toute préoccupation d'école.

Quant au mode de discussion et de polémique, nous tâcherons de nous inspirer de l'exemple des grands maîtres de la théologie, qui s'expriment toujours sans amertume et sans flatterie ; qui éclaircissent les questions les plus brûlantes avec la même sérénité et la même tranquillité d'âme que s'il s'agissait de théories sans importance. En un mot, nous voulons sincèrement mettre en pratique la devise de saint Augustin, parfois si tristement méconnue : *Dans les choses nécessaires unité, dans les douteuses liberté, en toutes charité.*

1) Collect. Blaise, lettre 823. Édit. cit., tom. IX, p. 453.

Mais n'allons-nous pas entamer une question *inutile*, et nous ranger parmi les hommes que le saint évêque de Genève appelait « tracassiers et ennemis de la sainte union »? Quand il parlait ainsi, ce prélat ami de la paix avait en vue les circonstances particulières de son époque. Le grand esprit de charité dont il était animé lui faisait redouter ces discussions, parce qu'il ne voyait point alors d'occasion ou d'opportunité de les soulever. Il pratiquait ce mot de saint Augustin qu'il est utile quelquefois de garder le silence sur une vérité, lorsque ceux auxquels on la dirait sont incapables de la bien entendre : « *Facile est enim, imo et utile, ut taceatur aliquod verum propter incapaces*[1] ». Mais comme, suivant le même Père, autre est la raison de taire une vérité, autre la nécessité de la dire : « *Alia est ratio verum tacendi, alia verum dicendi necessitas*[2] », saint François, s'il vivait aujourd'hui, ne jugerait plus, nous en sommes convaincu, que « l'on doit étouffer ces disputes dans le silence ». La controverse est soulevée; elle s'agite, bruyante et passionnée, partout, dans la presse quotidienne et les brochures légères comme dans les livres sérieux, dans les meetings populaires comme dans les assemblées législatives. Le laïque et le prêtre, le magistrat et le théologien, le ministre en disponibilité et jusqu'à l'homme du peuple, chacun scrute avec une égale ardeur la religion, la politique, l'Eglise, la société et le redoutable problème de leurs mutuels rapports. Il n'est plus au pouvoir des hommes d'arrêter le mouvement qui pousse les esprits.

Tel est, d'ailleurs, le désordre des doctrines et des opinions, qu'une solution claire et universelle est, ce semble, devenue indispensable pour tout le monde. La science sociale a perdu sa voie; les gouvernements vivent d'expédients ou de révolutions; et, ce qui est plus grave, ils setrompent entièrement sur la mission de l'Église, dont ils usurpent les droits essentiels. La lumière que Dieu nous départit avant tant de générosité par l'intermédiaire de l'autorité spirituelle, organe de la vérité et de la justice, cette lumière on n'ose plus la regarder en face, ou bien on la nie, on la repousse. Il en est même parmi nous, chrétiens cependant d'une foi

1) Lib. *De dono perseverant.* Cap. XVI.
2) *Ibid.*

sincère et d'un dévouement réel, qui ne semblent pas bien sûrs des principes qu'ils ont la mission de défendre; on dirait, à certains moments, qu'ils doutent de l'Église, je veux dire de sa science et de sa connaissance des choses humaines, de son aptitude à conduire ce que l'on appelle la société, le monde, la civilisation modernes. Et cependant l'Église a reçu de Dieu toutes les nations en héritage, celles de hier, celles d'aujourd'hui, celles de demain.

Certes, en prétendant initier mes lecteurs à ces questions, je ne me dissimule pas les difficultés et les dangers de l'entreprise! Pour me rassurer moi-même, j'ai besoin de penser que le secours de l'Esprit-Saint ne manque jamais à ceux qui cherchent la vérité avec un cœur simple et droit. D'ailleurs, Dieu merci! au milieu des ténèbres actuelles nous ne sommes pas sans lumière; au milieu des flots de la sophistique contemporaine nous n'avons pas, nous catholiques, à redouter les écueils et le naufrage : le phare est là devant nous; c'est la parole pontificale, qui brille avec tant d'éclat dans les encycliques *Mirari vos*, du 15 août 1832, et *Quanta cura*, du 8 décembre 1864, ainsi que dans le *Syllabus* annexé à cette dernière. C'est cette parole qui dirigera nos recherches dans les points les plus délicats.

J'ajouterai enfin que, bien pénétré du sentiment de mon insuffisance, j'ai voulu m'entourer de toutes les garanties possibles d'orthodoxie. Mon livre a été consciencieusement examiné, en Belgique et à Rome, par plus de dix théologiens et canonistes très autorisés, hommes dont la sagesse égale la science; et tous m'ont donné les plus grandes assurances, exprimées souvent en des termes trop bienveillants et trop flatteurs. Puisqu'ils ont jugé que mon modeste travail peut faire quelque bien, je le livre au public, sous la protection du Cœur adorable du divin Maître, dont nous célébrons aujourd'hui la fête bénie.

Heureux, si je puis, dans la mesure de mes forces, concourir à dissiper, d'une part, les malentendus et les préjugés; de l'autre, les mensonges et les calomnies que l'on a, de nos jours, accumulés autour des questions que j'ai à traiter.

Louvain, le 30 juin 1878.

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT.

INTRODUCTION.

Méthode et division.

I. L'existence dans le monde des deux sociétés religieuse et politique, et des deux pouvoirs qui y président, est un fait permanent et universel. A quelque époque que l'on se place dans la vie de l'humanité, on les retrouve toujours et toujours en contact. Il en fut ainsi dans l'antiquité; il en est ainsi aujourd'hui; il en sera ainsi dans l'avenir. L'on a beau décréter, dans des constitutions faites de main d'homme, la séparation de l'Église et de l'État, on ne parviendra pas à supprimer les relations qui existent entre les deux puissances.

Ces relations résultent de la nature même des choses : *a)* elles sont nécessaires, comme celles qui lient tous les êtres raisonnables ; *b)* elles sont intimes, comme celles des deux destinées humaines que les deux pouvoirs ont pour mission de réaliser.

Nous nous proposons de rechercher le critérium et la mesure de ces rapports. Or, il est évident, *a priori*, que le principe sur lequel reposent les deux ordres spirituel et temporel est un et indivisible : la première base de leurs relations, celle sur laquelle doivent nécessairement s'appuyer toutes les autres, c'est la volonté de Dieu, de Dieu *Créateur* de toutes choses, et *Providence* qui conserve tout par sa puissance et gouverne tout par sa sagesse. Dieu exerce sur nous l'action de sa volonté par la double loi

qu'il a donnée au monde, la *loi naturelle* et la *loi positive* ou *révélée*. La loi naturelle, qui règle les relations essentielles et nécessaires des hommes avec Dieu et des hommes entre eux, est le fondement immédiat de la famille et de la société civile ; la loi positive, qui règle les relations surnaturelles que Dieu a librement surajoutées aux relations naturelles, est la base première de la société spirituelle chrétienne ou de l'Église.

Mais quoique distinctes, ces deux lois ne sont pas séparées ; elles ont au contraire entre elles des relations très intimes, que nous aurons à mettre en lumière ; nous exposerons ainsi les rapports de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, de la *raison* et de la *foi*, dans la sphère supérieure de la société humaine.

Pour arriver à la conception vraie des rapports de l'Église et de l'État, il n'est donc qu'un seul moyen possible, employer à la fois la méthode *positive* et la méthode *rationnelle*, tout en subordonnant convenablement le second élément au premier.

1° L'Église n'est point une création de fantaisie ; c'est une institution essentiellement positive et surnaturelle ; elle est ce que Dieu a voulu qu'elle soit, tout simplement. Donc, le premier moyen à employer doit être la révélation. C'est la révélation qui nous donnera la connaissance de la forme organique de la société spirituelle ; c'est elle encore, avant tout, qui doit nous représenter l'étendue et les limites de cette constitution, les attributions, les prérogatives et les devoirs de la puissance ecclésiastique. Or, « selon la » foi de l'Église universelle définie par le saint concile de » Trente, la révélation surnaturelle est contenue dans les » livres écrits et dans les traditions non écrites, qui, reçues » de la bouche même de Jésus-Christ par les Apôtres ou » par eux transmises de la main à la main sous la dictée de » l'Esprit-Saint, sont ainsi parvenues jusqu'à nous[1]. »

De l'une et de l'autre de ces sources de la révélation, des Saintes-Écritures et des Traditions apostoliques, l'Église est la gardienne et l'interprète infaillible. Conséquemment, tout

1) Conc. Vatic. sess. III, *Const. dogm. de fide catholic.* cap. II, *De revelatione.*



ce qui y est renfermé et que l'Église propose à notre croyance comme divinement révélé, « soit en vertu d'un jugement solennel, soit par la voie de son enseignement ordinaire et universel », doit être tenu par les chrétiens comme dogme de foi[1].

2° Cependant le droit divin positif seul est insuffisant pour déterminer, d'une manière complète et vraiment scientifique, les rapports des deux pouvoirs; il faut lui associer le droit naturel, la raison philosophique. Quoique la raison pure soit incapable de s'élever jusqu'à ces régions surnaturelles où l'Église a ses fondements, elle est néanmoins un instrument très utile et même nécessaire pour nos recherches.

a) Et tout d'abord, convenons-en, la raison peut directement étudier et discuter les éléments constitutifs de la société civile, pour en inférer les droits essentiels de la puissance temporelle et les principes premiers qui doivent la diriger dans le gouvernement de ses sujets; car ces éléments ont leur origine dans l'ordre de la nature. Mais en même temps elle nous enseigne que les pouvoirs humains doivent gouverner conformément à la loi divine. La *loi morale,* qu'elle nous soit manifestée par la lumière de la raison ou par la lumière supérieure de la révélation, doit servir de norme, non-seulement aux individus dans leur conduite privée, mais aussi aux gouvernements dans leurs actes publics. Or, il appartient à l'Église, c'est là sa mission divine, d'intimer et de définir la loi morale, de dire à tout le monde ce qui est *honnête* ou *déshonnête, juste* ou *injuste, licite* ou *illicite*. C'est ainsi qu'apparaît la subordination de la raison à la foi. Comme toutes les sciences, la science sociale et politique peut, dans sa sphère, faire librement usage de ses principes et de sa méthode propres; mais en même temps elle doit se garder d'envahir le domaine de la foi et de l'Église.

b) En outre, la raison politique cultivée, qui s'est formé de justes idées sur l'essence de la société et du gouvernement *en général,* peut beaucoup contribuer à déterminer et définir les droits de l'Église elle-même. Elle peut, en effet, s'exercer et raisonner sur les *faits divins,* sur les œuvres positives de Jésus-Christ, et en tirer les conséquences logiques ou

1) Ibid. cap. III, *De fide*.

naturelles qui en découlent. Faisons comprendre la chose par un exemple : l'Église étant, par la volonté de Dieu, une société publique et parfaite, je conclus très légitimement de ce fait, par le moyen naturel des lumières de la raison, qu'elle a le droit, droit rigoureux, propre à toute société de la même nature, de s'approprier les choses nécessaires à son existence, à son développement et à l'accomplissement de sa mission, le droit de posséder des biens meubles et immeubles; et cette conclusion est de droit *naturel hypothétique*.

c) Il peut arriver, d'ailleurs, que, dans l'étude de ces rapports mutuels, nous rencontrions des problèmes qui ne paraissent d'aucune façon résolus par le droit divin positif ou la révélation : il faut bien, dès lors, que la droite et pure raison nous vienne en aide pour en chercher la solution dans le droit naturel, dans des motifs de convenance, d'utilité, de nécessité.

d) Enfin quoique la raison seule ne puisse jamais parvenir à découvrir les droits fondamentaux et tout positifs de l'Église, elle peut cependant, éclairée par la lumière supérieure de la foi, en obtenir quelque intelligence très fructueuse. Quand elle étudie avec une pieuse docilité, elle peut, par le don de Dieu, préparer la voie aux rapports des deux ordres naturel et surnaturel, et, ces rapports une fois établis, les approuver, les confirmer, les éclairer. Sans doute, tant que nous ne serons que voyageurs dans cette vie mortelle, nous ne comprendrons jamais entièrement ces rapports; étant objet de la foi, ils demeureront toujours enveloppés d'un certain nuage, recouverts du voile de la foi elle-même. Il est vrai pourtant que l'on éprouve un sentiment de bonheur bien pur, quand on voit que, loin d'être en désaccord (ce qui ne peut être, parce que toutes deux procèdent en définitive de la même source, qui est Dieu), la science et la foi unissent leur clarté pour nous laisser entrevoir et nous faire admirer le plan de l'éternelle sagesse dans l'organisation générale du monde[1].

II. On comprend déjà quel ordre nous aurons à suivre.

1) V. Conc. Vatic. sess. cit. cap. IV, *De fide et ratione*.

Pour pouvoir commencer l'étude des lois qui règlent les rapports des deux puissances, il est nécessaire de connaître d'abord les deux puissances en elles-mêmes : **Livre I. Les deux sociétés et les deux pouvoirs considérés dans leurs origine et constitution propres.**

Nous les rapprocherons ensuite, et du travail de la comparaison il sera facile de faire jaillir les rapports généraux qui les distinguent et les ordonnent : **Livre II. Des rapports généraux entre les deux puissances, distinction, souveraineté respective, prééminence, union.**

Pénétrant plus avant dans l'économie divine des rapports de l'Église et de l'État, nous essayerons de déterminer avec précision les objets qui constituent la sphère particulière des deux pouvoirs : **Livre III. Des droits propres à chacune des deux puissances.**

Quelque sévère que soit la délimitation de ces droits respectifs, il restera toujours, sur les points extrêmes et les plus obscurs, des matières litigieuses; de là conflits possibles, et nécessité de chercher les moyens de rétablir la paix et le juste équilibre des choses : **Livre IV. Des conflits entre les deux puissances et des moyens de les terminer.**

LIVRE PREMIER

LES DEUX SOCIÉTES ET LES DEUX POUVOIRS

CONSIDÉRÉS DANS LEURS ORIGINE ET CONSTITUTION PROPRES.

PREMIÈRE SECTION.

L'ÉGLISE.

Il convient de considérer d'abord l'humanité sous son côté religieux, dans ses rapports avec Dieu, son créateur. Nous verrons ainsi quel est le plan général de la divine Providence dans l'organisation spirituelle du monde.

CHAPITRE PREMIER.

La religion chrétienne, unique vraie religion de tous les temps.

I. **Nécessité et existence de la religion.** — L'homme, créature responsable et immortelle, est un être religieux, destiné à vivre en société avec Dieu, son créateur, son souverain maître et son bien suprême. Que ce soit là sa fin glorieuse et le sceau de sa grandeur, c'est ce que démontrent avec évidence et l'intention du Créateur et la constitution originelle de la nature humaine.

a) Il existe entre Dieu et l'homme un rapport, rapport différent des relations qui unissent les hommes entre eux, mais qui leur sert nécessairement de base; c'est un rapport de dépendance absolue, d'entière soumission à l'empire du Créateur. C'est là une vérité aussi certaine que l'existence même de Dieu. Or, que Dieu veuille que l'homme se conforme à ce rapport, et qu'il observe les devoirs qui en découlent, on ne peut raisonnablement le révoquer en doute.

b) Seul, en effet, entre tous les animaux, l'homme a une intelligence capable de connaître l'Être infini, et une volonté propre à suivre les impressions de son autorité absolue, et à se conformer à ses lois toutes parfaites. Des facultés si sublimes n'ont pu lui être données en vain. En marquant la supériorité de sa nature, elles nous annoncent qu'il est destiné à une fin plus glorieuse, à la religion. Puisqu'il peut par la pensée s'élever au-dessus des objets sensibles jusqu'à l'auteur de toutes choses, contempler ses divines perfections, aimer sa bonté infinie, adorer sa puissance illimitée, obéir à sa volonté toujours droite et toujours sainte, on ne saurait nier que ce ne soit là sa destinée[1].

Et ce n'est pas seulement l'adoration de sa pensée et l'humble soumission de sa volonté que l'homme doit à Dieu : il lui doit l'hommage de son être tout entier, de son corps aussi bien que de son âme ; il lui doit un culte *intérieur* et un culte *extérieur*.

Le culte extérieur ne saurait même rester culte privé ou individuel, il doit devenir *public* ou *social*; car la nature ne pousse pas moins l'homme à la société religieuse qu'à la société politique. Or, la société religieuse doit avoir une expression publique et commune des sentiments religieux des membres qui la composent. Le culte public est le lien religieux de la société. Aussi, chez tous les peuples et à toutes les époques, trouvons-nous des temples, des autels, des cérémonies publiques et solennelles, un sacerdoce.

Nous ne faisons qu'indiquer ces verités, qui sont du ressort de la philosophie et de la théologie.

II. **La Religion surnaturelle, le Christianisme.** — Dieu en créant l'homme n'a point voulu le constituer dans une condition et une dignité purement naturelles. Par un acte libre et tout gratuit de sa bonté, il l'éleva à un état supérieur ; il lui fit des destinées entièrement divines et surnaturelles. L'homme a été créé pour connaître, aimer et servir Dieu ici-bas, afin de mériter de le voir un jour face à face, tel qu'il est en son essence, de le posséder, et d'être

1) V. Leland, *Nouvelle démonstration évangélique*. Part. I, chap. I, tome I, page 9.

éternellement heureux avec lui. En même temps, il a été doué de moyens propres à réaliser cette fin sublime : des lumières et des vérités surnaturelles ont été ajoutées à celles de sa raison; des vertus divines et infuses sont venues orner son âme transformée.

C'est dans l'acte même de la création que Dieu contracta avec sa créature cette alliance surnaturelle. Mais l'homme se révolta presqu'aussitôt contre son Créateur ; il viola ouvertement le précepte positif [celui de ne pas manger du fruit défendu], et son union avec Dieu fut brisée. Pour peine de sa prévarication, il fut condamné à la mort éternelle ; et toute sa postérité devait être entraînée dans sa déchéance.

Mais Dieu en eut pitié, il lui promit un Sauveur. Ce Sauveur est le Christ ou Messie, qui devait naître quand les temps marqués par la sagesse du Très-Haut seraient accomplis. Aucun homme, aucun ange, aucune créature n'aurait pu renouer la chaîne qui venait de se briser. Jésus-Christ seul, à la fois Dieu et Homme, pouvait expier le péché, satisfaire dignement à la justice divine, et réconcilier l'homme coupable avec Dieu offensé. Par le Christ donc et en vertu de ses mérites fut rétablie, entre Dieu et sa créature, sur des bases nouvelles, la société religieuse instituée à l'origine et un instant détruite par le péché.

Les trois vérités que nous venons de rappeler, *a)* la création de l'homme dans un état de justice et d'innocence parfaites, *b)* la chute originelle et *c)* la rédemption par le Christ, ces trois vérités forment le fond de la révélation primitive, de toutes celles qui l'ont suivie et des traditions les plus anciennes du genre humain; en sorte que la *religion chrétienne* est la religion de tous les siècles. Jésus-Christ fut toujours le fondement de la vraie foi, l'unique médiateur, le chef suprême de la société spirituelle des justes; jamais les hommes n'ont pu être sauvés qu'en vue de ses mérites infinis et par la vertu de son sang. Toute la différence qui existe entre la religion des fidèles qui sont des deux côtés de la Croix, c'est que les anciens justes croyaient au Rédempteur promis et à venir, tandis que nous croyons au Rédempteur venu. Notre religion est la même que celle des patriarches et des prophètes.

Le christianisme remonte donc au berceau de l'humanité.

Il a commencé avec le monde ; son fond n'a jamais varié, il restera perpétuellement le même. Mais il s'est successivement développé ; dans la suite des temps, il s'est éclairé de lumières toujours plus vives. Ce développement n'est point l'œuvre de l'homme ni la suite naturelle des investigations de sa raison ; c'est le résultat de l'intervention immédiate de Dieu lui-même et de ses révélations progressives, depuis Adam jusqu'à Noé, depuis Noé jusqu'à Moïse, depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ, en qui et par qui toutes les promesses devaient recevoir leur plein accomplissement, et la religion son dernier complément et sa forme extérieure définitive[1].

III. **Le peuple juif.** — Pour conserver dans le monde le dépôt de ces traditions et les vérités révélées aux premiers hommes, pour recueillir les oracles divins sur la naissance, la vie et la mort du Messie, Dieu s'est choisi un peuple particulier, auquel il donna une loi rituelle, à la fois religieuse, politique et civile, qui le préservât de l'idolâtrie, en maintenant dans son sein un culte agréable à la Divinité. Le peuple juif reçut ainsi de Dieu, par un privilége unique, la mission de préparer le genre humain à reconnaître son Sauveur : peuple en qui tout fut miraculeux, et son établissement, et le pouvoir qui le gouverna, et les moyens employés pour le gouverner, et les événements de son histoire, et sa grandeur, et ses humiliations, toute son existence en un mot.

IV. **Les nations païennes.** — Mais dans les desseins de sa justice et de sa miséricorde, Dieu permit que les nations païennes fissent une longue et douloureuse expérience ! Il fallait que le monde comprît toute la gravité de la révolte de l'homme contre son Créateur, la profondeur de la chute, la nécessité de la rédemption et toute l'étendue de ce bienfait divin. La leçon fut complète. Dieu laissa les hommes organiser la société et la religion. La raison, affranchie de l'autorité divine et vivante, ne connut bientôt plus de règle ; elle renversa les croyances, les mœurs et

1) Voir, sur le fait de la Révélation et de l'Élévation, le remarquable ouvrage du Dr Van Weddingen, *Les éléments raisonnés de la Religion*, chap. IV et V, 3e édit.

les lois, tout ce qui soutenait la société ; et la société, comme un édifice miné dans ses fondements, s'affaissa et roula dans l'abîme de la tyrannie et de la superstition. A l'époque de la venue du Rédempteur, l'état du monde était, sous le rapport religieux, moral, domestique et politique, vraiment lamentable et désespéré.

a) La vraie religion avait été partout, excepté en Palestine, remplacée par l'idolâtrie : on adorait les éléments et les animaux ; on avait divinisé jusqu'aux vices les plus grossiers. « Tout était Dieu, excepté Dieu lui-même. »

b) Que devaient être les mœurs sous l'influence d'un tel culte ? Toutes les passions, l'orgueil, la vengeance, la cruauté, le rapt, l'inceste, l'adultère, la débauche, étaient encouragés et enhardis par l'exemple des dieux eux-mêmes.

c) La famille n'existait plus, la polygamie et le divorce étaient autorisés. La femme avait cessé d'être la compagne de l'homme, elle était devenue sa propriété. Vil instrument de satisfaction pour son maître, elle finissait presque toujours par être abandonnée à l'opprobre et à la misère. Et l'enfant, qu'était-il aux yeux du paganisme? Tant qu'il n'avait point vu le jour, il n'était point censé appartenir à l'espèce humain : les lois autorisaient l'avortement. Elles allèrent même jusqu'à autoriser le meurtre de tout nouveau-né. Le père pouvait vendre ses enfants, et les racheter et les revendre encore, jusqu'à trois fois !

d) Sous le rapport civil, il n'y avait plus dans la société que de la tyrannie et de l'esclavage. Le pouvoir ne gouvernait plus que pour lui et par l'emploi de la force. La liberté civile était le partage de quelques-uns seulement. Plus des deux tiers du genre humain gémissaient dans l'esclavage, et l'on sait à quel état d'avilissement et de dégradation était réduit l'esclave : *in servos nihil domino non licere, tot servi tot hostes;* il n'était plus une personne, mais une chose vénale.

Tel était l'état du monde quand sonna l'heure de la miséricorde. Les temps étant accomplis, le Verbe, Fils de Dieu, prit une nature semblable à la nôtre, et, se rendant visible, vint converser avec les hommes. « *Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité,* » passer en faisant le bien et opérant le salut.

CHAPITRE II.

Forme sociale du christianisme.

Proposition. — Par l'incarnation l'Homme-Dieu vint donc rétablir la religion, c'est-à-dire, l'union de Dieu avec les hommes et des hommes avec Dieu, sur des bases parfaites, qui pussent rester inébranlables jusqu'à la fin des siècles. Dans ce but sublime, il créa une société religieuse, une société dans laquelle se conservassent la doctrine et les moyens du salut; une société *visible*, appropriée aux besoins de ses membres, que chacun pût voir et entendre, consulter et toucher; une société *parfaite*, où regnât une autorité publique et indéfectible, investie de tous les pouvoirs nécessaires pour continuer l'œuvre de la rédemption jusqu'à la consommation des temps. En un mot, Jésus-Christ fonda une *Église* qui fût un véritable État constitué, réunissant, dans une unité sociale parfaite, les chrétiens de tous les temps et de tous les lieux. Ainsi, du reste, le demandaient l'incarnation même du Verbe, les besoins de la nature humaine et le caractère propre du christianisme.

I. **Création de l'Église.** — L'institution de l'Église n'a pas été un acte instantané. Jésus-Christ en a fait l'œuvre capitale de sa vie et comme le but de toutes ses actions. Il l'a dessinée peu à peu par une série de faits, qu'on peut rapporter à trois périodes : dans la première, le Fils de Dieu fait choix de ses disciples, des sujets qu'il destine à la continuation de son œnvre, et les y dispose de loin; — dans la seconde, tout en continuant cette préparation, il leur manifeste plus clairement son dessein, il établit parmi eux un ordre hiérarchique; — enfin, dans la troisième, il réalise ses plans, et confère à l'autorité définitivement constituée la mission de lui succéder, de prêcher, de baptiser, de réunir tous les hommes en un grand royaume, et de gouverner en son nom[1].

1) V. Labis, *Le libéralisme et l'Église cathol.*, IIe P. chap. II. On ne pourrait trop recommander aujourd'hui cet excellent livre.

Quand on examine les enseignements évangéliques sur ce grand fait, on voit aisément que le divin Sauveur a lui-même déterminé tous les *éléments* qui font de l'Église une vraie société publique et parfaite, je veux dire les *membres*, la *fin*, les *moyens*, le *pouvoir*.

1° Tous les hommes sont appelés à être **membres** de cette société, quelles que soient leur origine, leurs qualités, leur patrie. L'Évangile ne s'adresse point seulement à chaque homme individuel, dans l'intime de son être; il embrasse l'homme tel que Dieu l'a fait, l'homme social, l'humanité tout entière et toutes les sociétés qui la composent, toutes les nations et tous les États de la terre, quelle que soit la forme de leur gouvernement, les républiques comme les monarchies. Jésus-Christ a reçu toutes les nations en héritage; sa doctrine doit être la loi des rois et des peuples, des États comme des individus et des familles : « *Ite, docete omnes gentes, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*[1]. » L'Église embrasse donc tous les États; et les formes politiques humaines sont à ses yeux chose indifférente.

2° Aux membres de l'Église, ainsi rassemblés de tous les points du globe, le Christ prescrit une **fin** à réaliser; c'est la fin même de la religion et de la rédemption, l'union parfaite avec Dieu, union qui doit commencer ici-bas, dans les épreuves du temps, *par la perfection ou sainteté intérieure* (fin prochaine et immédiate), et qui doit se consommer, par la possession, *dans la gloire et la félicité éternelles* (fin médiate et remote ou dernière). D'éternels châtiments sont réservés à ceux qui n'y atteindront pas.

L'Église est donc une société *nécessaire*, *a*) non-seulement parce que le Fils de Dieu son fondateur a fait à tous les hommes le précepte formel d'entrer dans son sein, mais encore *b*) parce que, suivant l'ordre établi par la divine Providence, c'est en elle seule que nous pouvons obtenir la vie éternelle; elle est seule dépositaire des moyens de sanctification dont nous allons parler : « *Hors de l'Église point de salut.* » Nous reviendrons plus tard sur cette maxime fondamentale, dont nous expliquerons le sens et la portée[2].

1) S. Matth. XXVIII, 19-20. — S. Marc. XVI, 15-16,

2) Livre II, ch. III, art. 3, § 1.

3° Les hommes n'auraient pu parvenir à une fin aussi sublime qu'est la vision béatifique par les seules ressources et les seules forces de la nature. Pour réaliser une destinée toute surnaturelle, il faut des **moyens** d'une efficacité toute divine ; le Christ les établit. Il donne aux fidèles une lumière particulière qui fait connaître le devoir, et une force morale toute puissante qui permet de l'accomplir, c'est-à-dire, la *foi* et la *grâce*. Mais parce que la foi et la grâce doivent être principes d'union et moyens d'association entre les Chrétiens, le Rédempteur veut qu'elles prennent en quelque sorte une forme extérieure et sensible. C'est par des organes humains et visibles[1] que la foi arrive à ceux qui doivent y être initiés ; et dès qu'elle est reçue, elle ne peut rester enfermée dans le sanctuaire invisible du cœur : il faut qu'elle se manifeste par la profession extérieure et publique[2]. C'est pour la même raison que la collation ordinaire de la grâce est attachée à des signes sensibles, que nous nommons Sacrements. Le nombre et l'économie de ces canaux de la grâce sont admirablement appropriés aux divers besoins de la société chrétienne et de chacun de ses membres.

4° Toute société d'hommes ayant besoin de chefs visibles pour se diriger et se gouverner, l'Homme-Dieu établit dans son Églis un **pouvoir**, destiné à cimenter l'union de tous les membres du corps social, à maintenir entre eux l'unité, l'ordre et l'harmonie. Ce pouvoir a tous les caractères d'une véritable *souveraineté* : ses droits constitutifs comprennent la foi, les sacrements et tous les besoins quelconques de l'association.

Le premier pouvoir constituant la souveraineté est donc le *magisterium*, ou ministère de l'enseignement. Jésus-Christ a confié à des hommes de son choix le dépôt de sa doctrine dogmatique et morale, avec la mission de la prêcher à toutes les nations de la terre et de la conserver toujours pure et entière[3]. Ainsi sera maintenue, dans le royaume de Dieu, l'*unité de doctrine*.

1) Ad Rom. X. 14-17. — S. Matth. XI, 15 ; XIII, 9-23. — S. Luc XIII, 8 ; XIV, 34.

2) S. Luc. XII, 8. — S. Joan, XIII, 5. — Ad Hebr. XI, 6. — Ad Rom. X, 10. — I ad cor. XII, 13.

3) S. Matth. XXVIII, 19-20.

Le second pouvoir est celui de l'*ordre*, plus sublime encore. C'est le pouvoir de conférer la grâce par les sacrements, dont la Sainte-Eucharistie, à la fois sacrement et sacrifice, est le centre et la source[1]. Ce pouvoir est absolument propre à l'Église; il est destiné à maintenir l'*unité de sacrifice et de sacrements ou de culte.*

Le troisième enfin est le *pouvoir d'administration* ou de *juridiction*, le droit de faire toutes les institutions nécessaires et utiles au bien spirituel de l'Église et de chacun de ses sujets. Ce pouvoir, analogue à celui qui existe dans toute société publique et parfaite, implique l'idée des trois pouvoirs législatif, judiciaire et administratif[2]; et il conserve la troisième unité, l'*unité de gouvernement.*

Bien plus, à cette autorité, souveraine dans son triple objet, le Christ donne une plénitude toute divine en étendue et en durée. Il veut qu'elle ne soit circonscrite par aucune limite de temps ni de lieux; il la proclame *universelle* et *indéfectible*[3]. Ainsi constituée par la main toute puissante de Dieu, pour continuer jusqu'à la fin du monde l'œuvre de la rédemption et ramener tous les hommes dans la voie de la sanctification et du salut, ce pouvoir est et restera *saint* dans sa mission, dans son enseignement et dans ses œuvres; l'Église chrétienne est et restera l'épouse immaculée du Christ et le temple de Dieu[4].

Ces données évangéliques, si évidentes, reçoivent une nouvelle lumière de cet autre fait : chaque fois que le divin Sauveur parle de son Église à ses disciples, il se sert constamment de locutions figurées, dont l'énergie rappelle la forme et l'unité sociales dans ce qu'elles ont de plus parfait et de plus rigoureux. L'Église, dit-il, est *une ville*, une *ville placée sur la montagne;* c'est un *royaume*, le *royaume venu du ciel*, dont il donne la *clef* à ses apôtres; c'est *un troupeau*, un *troupeau unique*, dont les hommes sont les *brebis* et lui le *pasteur;* c'est un *corps*, les fidèles en sont

1) S. Matth. XXVI, 26; XXVIII, 19. — S. Marc. XIV, 22; XVI, 16. — S. Joan. III, 5. — S. Luc. XXII, 19. — I ad Cor. IX et XI.

2) S. Joan. XX, 21, 23. — S, Matth. XVIII, 15.

3) S, Matth. XXVIII, 18. — S. Luc. XXII, 32.— S. Joan. XIV, 16; XVI, 13.

4) Ad Ephes. II, 21-22 V. 32 suiv. Petr. II, 9.

les *membres*, lui-même en est le *chef*; c'est un *édifice*, une *maison*, dont il est la *pierre angulaire*, et qu'il *bâtira sur Pierre*; c'est un *grand arbre*, qui étend ses rameaux partout; c'est une *demeure*, qui abrite tous ses habitants sous le même toit[1].

L'histoire enfin nous montre que les paroles de Notre-Seigneur n'ont point été de vaines promesses. Il existe sur la terre une institution religieuse qui répond parfaitement aux enseignements de la Sainte-Écriture; et ce fait porte avec lui la preuve évidente de son institution divine. Mais avant de développer cette considération, je veux, en quelques mots, montrer comment l'institution de l'Église est en parfaite harmonie avec l'Incarnation du Verbe, les lois de la nature humaine et le caractère propre du Christianisme.

II. **Raisons de l'établissement de l'Église.** — 1° Le Fils de Dieu a paru dans le monde sous une forme corporelle, il a parlé à ses disciples un langage extérieur et sensible; pour regagner l'homme il a voulu agir comme l'homme. Sa doctrine devait donc continuer à prendre une forme sensible; elle devait être confiée à des envoyés parlant d'une manière ordinaire et humaine[2], à un ministère d'enseignement ou *magisterium* public, qui en fût le gardien et l'organe.

2° Ce mode de continuer dans le monde l'œuvre de la rédemption est le seul qui réponde parfaitement aux exigences de la nature humaine. La condition normale de l'homme est d'être élevé au sein de la société et d'y recevoir l'enseignement religieux, comme les premiers enseignements en tout genre de sciences. Sans doute, l'homme, même après la chute originelle, peut à la rigueur, par l'énergie propre de ses facultés et indépendamment de toute révélation proprement dite, arriver à connaître et à découvrir les vérités métaphysiques et morales de l'*ordre naturel*. Ces vérités forment le fond même de la raison, et leur certitude repose sur leur évidence propre et non pas seulement

1) S. Matth. V, 14; XIII, 32-47; XVI, 19; XVIII, 17. — S. Joan, X, 16; XIV, 2; XX, 23 — S. Luc. X, 9; XVII, 21.

2) Mœhler, *La Symbolique*, trad. Lachat, chap. V, § 36. Edit. Louvain 1854, tom. II, p. 8.

sur une autorité extérieure, divine ou humaine. Le Concile œcuménique du Vatican, en définissant, comme un dogme de notre foi, que la raison humaine peut, par la lumière qui lui est naturelle, au moyen des créatures, connaître avec certitude le Dieu unique et véritable, notre créateur et notre maître, a par là même condamné le fidéisme et le traditionnalisme.

Il faut néanmoins reconnaître, avec saint Thomas[1] et les autres théologiens, que l'ensemble des hommes, s'ils étaient abandonnés à eux-mêmes et dépourvus des secours extérieurs que donne l'enseignement, n'arriveraient pas à se former un système de religion, même naturelle, *parfait, complet*, *en harmonie* avec leurs besoins. Car il est incontestable que, pour arriver à la connaissance *claire* et *entière* des vérités qui servent de fondement à la religion naturelle — l'existence de Dieu, Être infiniment parfait, créateur, providence, rémunérateur, ainsi que la responsabilité et l'immortalité de la créature humaine, — pour arriver à déterminer, d'une manière *pleinement satisfaisante*, les autres éléments théoriques et pratiques — *le mode* et *la sanction* — de cette religion, pour y arriver par le moyen de la spéculation et de l'étude, il faudrait une capacité, des loisirs et une inclination qui ne pourront jamais être que le partage de quelques esprits d'élite. Or, la religion n'est pas moins nécessaire au peuple qu'aux philosophes ; et Dieu ne pourrait pas permettre que la plus grande partie du genre humain fût comme nécessairement condamnée à errer sur la voie qui mène à la fin dernière. D'ailleurs, l'expérience nous montre ce que l'on peut attendre même des intelligences supérieures et le mieux cultivées, quand elles ne sont point guidées et contenues par une autorité extérieure infaillible. Quoique le monde n'ait jamais été privé de révélation ni par conséquent de tout enseignement traditionnel, néanmoins les plus grands génies de l'antiquité païenne, Solon, Platon, Aristote, ont mêlé à leurs plus belles conceptions les erreurs les plus grossières sur les dogmes fondamentaux de la religion naturelle elle-même.

3° Cela étant, comment le Christianisme, qui est une reli-

1) *Summ. theol.* 2, 2. Q. II, a. 4.

gion *surnaturelle*, expression complète des rapports positifs librement établis de Dieu pour s'unir aux hommes, et qui a pour fondement même la révélation, comment pourrait-il se conserver et se propager autrement qu'à l'état de tradition vivante et sociale, que par le moyen d'un magisterium visible, chargé de l'enseigner, de l'interpréter et de l'intimer? Et puisqu'il est destiné à durer toujours, pur et entier, l'organe de cette tradition, ce ministère d'enseignement doit être nécessairement indéfectible.

Il est donc démontré par la raison, par l'expérience et par l'histoire que, pour achever l'œuvre de la rédemption, Jésus-Christ devait constituer parmi les hommes une autorité vivante et publique, une société en harmonie avec la nature de l'humanité et le caractère d'une religion révélée, à la fois visible et invisible, divine et humaine, une Église qui fût la manifestation sensible et la représentation objective du christianisme, et qui eût, par conséquent, tous les caractères de la religion elle-même : *unité* dans sa doctrine, *immutabilité* dans sa constitution essentielle, *universalité* dans son étendue, *perpétuité* dans sa durée, *sainteté* dans ses enseignements et ses œuvres.

III. **Erreur fondamentale du protestantisme.** — A cette manière large et vraie de concevoir l'Église, les protestants ont opposé je ne sais quel système qui, en individualisant le christianisme et en lui ôtant sa puissance d'association, l'a entièrement dépouillé de ses caractères divins.

La méthode protestante n'a été, à proprement parler, qu'une série d'expédients, dont le dernier terme ne pouvait être que la négation même de la révélation chrétienne, ou le *rationalisme*.

1° Les soi-disant réformateurs du XVI° siècle prétendaient que l'Église romaine avait cessé d'être la vraie Église du Christ. Pressés par les théologiens catholiques de dire où donc était cette Église avant leur sacrilége scission, les luthériens et les calvinistes répondirent qu'elle était partout, mais *invisible*, cachée en Dieu et dans le Christ. « Par l'Église, disait Luther, j'entends la société de tous ceux qui vivent dans la foi, dans l'espérance et dans la charité. Ainsi, l'essence, la vie et la nature du christianisme ne consistent

pas dans une assemblée corporelle, mais dans l'union des cœurs en une même foi[1] ».

En niant la visibilité de l'Église, Luther *a*) méconnaissait les données les plus évidentes des Livres-Saints; *b*) il soutenait une doctrine qui allait directement à enlever au christianisme son caractère de religion révélée : essentiellement positive dans ses dogmes et dans sa morale, la religion chrétienne ne peut se transmettre et se conserver que par le secours d'une autorité extérieure enseignante.

2° Pour échapper à la nécessité de reconnaître le besoin de cette autorité, les protestants imaginèrent un moyen tout individuel : la Bible, dirent-ils, suffit à l'homme, elle renferme toute la parole divine, et elle est à la portée de tout le monde. Le chrétien est donc instruit intérieurement et directement, et nul n'a le droit de se placer entre Dieu et le croyant.

a) Mais pour restreindre ainsi le christianisme à la Bible, les réformés devaient commencer par nier le fait le plus éclatant de l'histoire : l'Église est manifestement antérieure aux livres du Nouveau-Testament. Comment donc s'est-elle fondée et propagée, si ce n'est par l'enseignement oral? Bien plus, comment connaîtrions-nous l'existence et l'inspiration de ces livres, si nous n'avions la tradition et l'autorité de l'Église?

b) D'ailleurs, la Bible comme règle de foi est un moyen anti-naturel. Une religion, si elle est divine, doit être en harmonie avec toutes les exigences de la nature; or, l'homme a toujours reçu l'éducation religieuse et morale de la société. Pareil moyen serait peu praticable et même impossible, puisqu'il suppose des aptitudes, des connaissances et des loisirs qui font défaut à la plupart des hommes. La parole écrite a souvent besoin pour se faire entendre d'une parole plus excellente, de la parole vivante et animée, dont l'écriture n'est que le simulacre, surtout si, dans cette écriture, il se rencontre des vérités aussi hautes et aussi sublimes que celles qui sont renfermées dans la Bible. Oui, le principe protestant de la clarté absolue des Livres-Saints a contre lui le bon sens et la plus irrécusable expérience.

1) Cité par Mœhler, *La symbolique*, § XLIV.

3° Aussi les prétendus réformés durent-ils chercher un nouveau subterfuge dans une assistance divine spéciale, sorte d'inspiration individuelle et infaillible, que donnerait l'Esprit-Saint à quiconque lit la Bible.

Mais les faits le condamnèrent immédiatement d'une manière éclatante : les divisions dogmatiques furent bientôt chez eux telles et si nombreuses, que Bossuet a pu comparer leurs systèmes aux nuages qui passent devant la face du soleil en un jour de tempête.

4° Le génie de la réforme était fécond en inventions. Pour essayer de rétablir l'accord, Jurieu trouva la distinction entre les articles *fondamentaux* et *non fondamentaux* du christianisme; et depuis lors les protestants ne demandèrent de leurs adeptes que l'adoption des premiers, leur laissant plein pouvoir de repousser les seconds.

Distinction futile autant qu'absurde : *a)* dans une religion révélée tout est fondamental; je veux dire qu'il ne nous appartient pas de la scinder arbitrairement, de transiger sur ses dogmes, ses préceptes, sa constitution. *b)* Où ces prétendus réformateurs arrivèrent-ils en s'avançant de plus en plus dans cette voie de négations? A ne plus admettre qu'un seul article fondamental ou nécessaire, la croyance en la divinité du Christ!

Le système protestant n'est évidemment qu'un château de cartes. Nul ne l'a montré avec plus d'habileté spirituelle, avec une logique plus impitoyable, que M. Colani, professeur de théologie protestante à Strasbourg, au *Synode général de l'Église réformée de France*, tenu à Paris, au mois de juin 1872[1].

5° L'insuffisance ou plutôt l'absence de l'inspiration individuelle était évidente, et le protestantisme se trouvait, la Bible en main, en face de la raison. C'est cette faculté bornée, faible, inégalement cultivée, qui était devenue l'interprète et le moyen universel de la révélation. En d'autres termes, en vertu du système protestant, la révélation avait perdu toute son autorité; la loi religieuse, toute sa force et son indépendance. C'était à la raison qu'il appartenait désormais de donner aux dogmes leur valeur. On était en plein

1) V. *Revue catholique*, oct. 1872, pp. 421 suiv.

rationalisme, en plein libre-examen. Chacun devait se faire à soi-même sa religion et sa morale. Le premier usage que Socin fit de cette nouvelle règle de foi, fut de rejeter la divinité de Jésus-Christ. Que restait-il du christianisme?... Rien ne montre mieux le vice fondamental, la faiblesse incurable de la méthode protestante, que l'anarchie qui s'est manifestée dans le synode dont je parlais tout à l'heure[1].

Ainsi individualisée par le protestantisme, la religion ne peut plus être principe d'union entre les hommes; elle cesse nécessairement d'être une institution publique et commune, et elle perd les caractères d'unité, d'immutabilité et d'universalité qui sont les marques du vrai christianisme.

IV. **L'Église catholique, véritable Église du Christ.** — Il est donc clairement démontré que c'est en dehors du protestantisme qu'il faut chercher la vraie religion du Christ. Où donc est-elle? Existe-t-il sur la terre une Église qui réponde à l'idéal que nous avons contemplé? L'œuvre du divin Rédempteur s'est-elle réalisée et dure-t-elle encore? Oui, il existe sur la terre une Eglise, mais une seule, dont les caractères, les éléments constitutifs et les fonctions sont en rapport parfait avec l'essence même du christianisme. C'est l'Église catholique : elle a une vaste hiérarchie, subordonnée à un centre unique, répandue dans les cinq parties du monde; exerçant le triple pouvoir de l'enseignement, de l'ordre et du gouvernement sur une société spirituelle répandue partout; recevant de tous les fidèles, sans distinction de nationalités et d'institutions politiques, l'hommage de la soumission libre et toute spontanée. Voilà un fait palpable, que nul ne peut nier. Cette société se donne comme divinement établie, et c'est à titre d'autorité divine que le pouvoir de sa hiérarchie est reconnu et accepté. Cette persuasion est celle de plus de deux cent millions de fidèles. Quelle vérité fut jamais mieux établie? Ce témoignage présent de l'Église n'est que l'écho réfléchi des dix-huit siècles qui nous précèdent; l'on constate facilement que cette société remonte, par une succession non interrompue, jusqu'à Jésus-Christ, son premier auteur. Elle est donc une, universelle, perpétuelle.

1) V. *Revue catholique,* août, oct. et nov. 1872.

Ces faits sont une démonstration lumineuse de l'Église catholique. Elle est le christianisme, ou le christianisme vrai n'est plus nulle part. Nous ne pensons pas que l'on veuille aller le chercher dans les sectes déchues de l'Orient. Le schisme orthodoxe de Russie ne présente non plus que le caractère d'une religion nationale. Malgré le protectorat qu'il affecte d'étendre sur tous les schismatiques grecs de la terre, le Czar voit son pouvoir religieux s'arrêter là ou s'arrête l'influence de ses armes et de sa diplomatie; de même que la juridiction des chefs de l'Église anglicane n'est reconnue que dans les possessions anglaises[1].

1) On lira avec beaucoup d'intérêt la démonstration de la vraie religion établie, suivant un procédé populaire, dans l'ouvrage cité de M. Van Weddingen, pp. 314 et suiv., édit cit.

CHAPITRE III.

Constitution de l'Église. — Forme de son gouvernement. — De la monarchie, de l'aristocratie et de la démocratie dans l'Église.

Notions préliminaires.—Trois éléments constitutifs. D'après l'enseignement des docteurs catholiques, il entre dans la constitution de l'Église trois éléments distincts, qui se disposent d'une manière stable dans l'ordre qui leur convient : la *monarchie,* l'*aristocratie* et la *démocratie*[1].

Pour comprendre comment ces trois éléments se combinent et s'harmonisent, il faut avoir soin de distinguer la *constitution* ou l'*état* de l'Église d'avec son *gouvernement* ou *régime actif.* Par constitution ou état nous entendons l'ordre et l'arrangement des diverses parties de la société spirituelle, le corps social tout entier politiquement constitué, le pouvoir, les sujets et leurs relations réciproques; et par gouvernement ou régime actif, seulement la partie investie de l'autorité, la hiérarchie proprement dite, à ses divers degrés.

Comme nous le montrerons, deux éléments, la monarchie et l'aristocratie, constituent le gouvernement ecclésiastique. Dans le premier seul réside la souveraineté, pouvoir suprême, universel et indivisible, auquel toute la hiérarchie est subordonnée, et qui est la raison, la cause et le centre de l'unité. Le second jouit des droits divins qui lui sont propres, mais ne participe pas à la souveraineté : les évêques ont un pouvoir subordonné, local et particulier. Le troisième élément, la démocratie, appartient à la constitution de l'Église, mais avec la faculté de pénétrer dans le gouvernement et même de franchir les degrés les plus élevés de la hiérarchie.

1) V. Bellarmin, *Controversia de Romano Pontifice,* lib. I, cap. III, fin. Lut. Paris. 1620, tom. I, col. 513.



Par cette distinction, on évite l'équivoque qu'un terme impropre jette sur la pensée du grand controversiste que nous venons de citer, Bellarmin, quand il dit : « Tous les docteurs catholiques sont d'accord que le *gouvernement (regimen)* confié aux hommes par Dieu, est monarchique, mais tempéré d'aristocratie et de démocratie[1]. » Il semblerait, à la première vue, que Bellarmin eût voulu introduire le peuple dans le régime actif de l'Église; mais il est facile de s'assurer par le contexte qu'il a entendu dire uniquement que les laïques ont la capacité de parvenir au gouvernement, en suivant les voies légitimes.

ARTICLE Ier.

Faux systèmes touchant la constitution de l'Église.

Avant de faire une exposition plus complète de l'organisation politique de l'Église et de la forme de son gouvernement, je vais en quelques mots faire connaître les divers systèmes qui ont nié les éléments constitutifs de la société chrétienne, ou altéré leurs rapports mutuels.

§ I.

Systèmes protestants, épiscopal, territorial et collégial.

C'est sur le point fondamental de la forme extérieure de la constitution et du gouvernement de l'Église que les protestants ont le mieux mis à nu le défaut radical de leur système d'inspiration individuelle. Ils ont tour à tour produit et défendu les théories les plus monstrueuses et les plus contradictoires. Ces théories s'accordent cependant en un point : en niant à l'Église du Christ le caractère d'institution commune et publique, en lui refusant l'unité extérieure, les protestants détruisirent tous les éléments de sa constitution. Ils avaient déclaré que chaque homme est inviduellement instruit par Dieu seul : ils déclaraient donc l'épiscopat et à plus forte raison le principat ou primauté contraires à la

1) *Op. cit.* l. c. cap. V, col. 516.

loi évangélique. Il furent ainsi logiquement amenés à proclamer chaque fidèle prêtre et docteur de la loi nouvelle, et entièrement indépendant de toute société religieuse; à proclamer, en ce qui concerne l'autorité spirituelle, le régime de l'émancipation complète, le régime de l'égalité absolue et de la *démocratie la plus radicale*[1].

L'Église, d'après les protestants, n'a donc point par elle-même, et de droit divin elle ne peut avoir de forme sociale proprement dite; les questions concernant la forme du gouvernement qui lui appartiendrait, dit Puffendorf, sont des questions absurdes : « Ecclesia enim status non est. » Cependant, comme une société d'hommes, si invisible qu'on la suppose dans son essence, doit pourtant être gouvernée; comme il doit y exister un pouvoir quelconque, les protestants ont imaginé, pour donner un corps à leur Église, de s'adresser à l'autorité civile. De là l'établissement des *Églises nationales*, triste avortement du protestantisme[2]. La science protestante a souvent essayé de justifier ce fait; mais ses efforts ont été contradictoires et très infructueux. Elle a prôné successivement trois systèmes.

I. **Système épiscopal,** de Stéphany et de Carpzov, le premier en date. — Après avoir détruit le pouvoir spirituel, les protestants se trouvaient, en matière de religion, à la merci du pouvoir politique, tel qu'ils l'avaient eux-mêmes créé, omnipotent et souverain. Les théologiens de la réforme avaient essayé d'établir ce pouvoir, à la fois royal et sacerdotal, sur la Sainte-Écriture; mais on conçoit qu'une semblable interprétation de la parole divine ne pouvait résister longtemps à une critique sérieuse; ils s'en remirent alors aux juristes du soin de trouver une base juridique à ce droit de leur création. Ceux-ci rattachèrent leur théorie à la paix religieuse d'Augsbourg de 1555. On y avait, en substance, décrété « la suspension, dans les États protestants adhérents à la confession d'Augsbourg, de la juridiction ecclé-

1) V. Mœhler, *La Symbolique*, §§ 45 et suiv.

2) Voir les aveux du protestant génevois A. Vinet : « *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Église et de l'État*. Paris 1858, pag. 361.

siastique ou épiscopale, jusqu'à la solution définitive du différend religieux. » Les juristes en conclurent que cette juridiction épiscopale devait avoir été dévolue à quelqu'un, et que ce ne pouvait être qu'au prince séculier. Cette doctrine, qui se produisit dès la fin du XVI[e] siècle, fut peu après érigée scientifiquement en théorie par Stéphany, sous le nom de *système épiscopal*[1].

II. **Système territorial,** de Mozer, enté sur les pernicieuces doctrines de Grotius, Hobbes et Spinoza. — Le système episcopal n'eut qu'une courte existence. Partant de ce principe fondamental du protestantisme que l'*épiscopat* est contraire à la loi évangélique, les légistes dirent que la paix de 1555 était, non une dévolution, mais la *restitution* de droits usurpés, et qu'ainsi la juridiction spirituelle exercée par les princes était une faculté native et originelle. Voici comment ils raisonnèrent : bien que la religion ne soit point la fin propre et immédiate de la société civile, cependant, comme les Églises particulières existent sur le territoire du prince et dans ses États, le prince peut exercer sur elles les droits de l'autorité inhérents au territoire et à l'État. De là les deux maximes fondamentales : « *Ecclesia est in statu,* » et « *Cujus est regio, illius est et religio.* » Le chef de l'État est le chef de la religion.

Le territoire, voilà, d'aprés les juristes protestants, le fondement des droits de la souveraineté! formule du despotisme le plus brutal, puisque tout est sur le territoire, personnes et propriétés. Ce système, comme on le voit, ne méconnait pas seulement le *fait divin* de l'existence et de l'indépendance de l'Église, il va jusqu'à nier la loi morale elle-même, source des droits et des devoirs de tous les hommes, des princes aussi bien que de leurs sujets.

Ces deux premières théories ont d'autant moins besoin de réfutation, qu'elles sont aujourd'hui presque universellement abandonnées par les protestants eux-mêmes.

III. **Système collégial** de Puffendorf et de Pfaff, vul-

1) Voyez Phillips, *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux.* Paris 1855, § 139, tom. III, pag. 241 suiv. 260 suiv.

garisé par Bœhmer. — Bœhmer, le meilleur défenseur de ce système nouveau, n'approuve pas le droit absolu du prince sur les personnes et les choses qui se trouvent dans le territoire. C'est, dit-il, détruire la société humaine et nier en grande partie le droit naturel public qui régit les actions des princes; la nature n'a pas transféré au prince le droit religieux. Il pose donc pour base et point de départ de son système ce principe que les citoyens ont le droit naturel de former des associations et des sociétés subordonnées à l'État, *égales et conventionnelles*, des espèces de *colléges*, de communautés religieuses, dont tous les membres sont égaux, parmi lesquels on distingue tout au plus les *docteurs* et les *auditeurs*, c'est-à-dire, ceux qui parlent et ceux qui se taisent ou qui écoutent. Parmi eux, il ne peut y avoir de coaction proprement dite; les docteurs n'exercent point la juridiction, mais un simple ministère. L'obéissance est toute spontanée, toute volontaire. Tout au plus a-t-on le droit d'exclure les dissidents du collége.

Mais l'État a sur ces sociétés ou colléges le droit *a*) d'en apprécier la convenance, *b*) de les surveiller, *c*) de leur accorder ou de leur ôter l'existence légale, de laquelle émanent leurs droits civils. Ce sont les trois conditions que la jurisprudence romaine mettait au droit d'association. Bœhmer les applique à l'Église, parce que, selon lui, « *Sunt Ecclesiae nihil aliud quam collegium aequale.* »

Donc, 1° c'est au souverain qu'il appartient de juger quels sont les colléges religieux qui peuvent être tolérés, quels sont ceux qu'il faut supprimer.

2° Les colléges ne possèdent qu'avec l'agrément du prince, qu'en vertu de l'autorité publique. C'est pourquoi ils doivent rendre compte de leur administration au souverain; ils ne peuvent disposer de leurs biens sans son autorisation; car il en est des biens de ces colléges comme de ceux des villes, des communautés, etc.

3° Du droit de surveillance découle le droit du prince relativement aux choses de la religion, « *jus imperantis circa sacra*, » lequel renferme deux pouvoirs : l'un négatif, « *jus cavendi*, » le droit de se prémunir contre tous dommages et empiétements possibles, de là le *Placet* et les *Appels comme d'abus*;—l'autre positif, «*jus regendi*,» c'est-à-dire le droit :

a) de constituer les docteurs ou prédicateurs,
b) de régler les choses sacrées et ecclésiastiques,
c) de réformer les choses sacrées,
d) de régler la liturgie et la discipline,
e) de régler l'enseignement et la prédication,
f) d'exercer le pouvoir judiciaire, criminel ou pénal,
g) de décider les controverses religieuses, de prescrire telles opinions à enseigner publiquement,
h) de convoquer les conciles,
i) de limiter le nombre des associations religieuses.

Si Bœhmer réclame tous ces droits pour la puissance séculière, ce n'est pas qu'il considère la religion comme un objet direct de cette puissance, mais parce que l'ordre public et l'intérêt général le demandent. On voit par là que la plupart des erreurs modernes sur la constitution de l'Église, sur ses rapports avec l'État, sur ses droits et la limite de ses droits, ont une étroite affinité avec le système du protestant Bœhmer.

§ II.

Système représentatif ou de la monarchie constitutionnelle.

I. **La démocratie spirituelle mitigée, au XIVe siècle.** — La doctrine qui place la souveraineté spirituelle dans la communauté elle-même n'avait pas été entièrement inconnue dans l'Église avant la réforme. Elle avait été soutenue au XIVe siècle, mais d'une manière moins radicale, par Marsile de Padoue et Jean de Jande ou de Gand, tous deux jurisconsultes et docteurs de l'Université de Paris, et partisans de l'empereur Louis de Bavière dans sa lutte contre le pape Jean XXII et ses successeurs. Ces auteurs n'allèrent pas jusqu'à vouloir détruire de fait la forme sociale et extérieure de l'Église : ils admirent les trois éléments constitutifs de l'État et du gouvernement de la société chrétienne, la monarchie, l'aristocratie et la démocratie; mais ils en altérèrent essentiellement la nature, en ne voyant dans ces distinctions hiérarchiques qu'une institution purement humaine, en exagérant les droits de l'aristocratie, et en introduisant le peuple dans le régime actif.

Dans leur livre sophistique *Defensor pacis*, ils soutinrent que la souveraineté spirituelle appartient à la nation, et qu'ainsi le peuple chrétien a la juridiction ecclésiastique en propriété. C'est donc en lui, comme en sa source, que réside le pouvoir législatif, judiciaire et coërcitif de l'Église. Toutefois, il n'exerce pas la souveraineté par lui-même; il a institué des chefs hiérarchiques pour l'exercer en son nom. Ceux-ci ne sont que ses mandataires : il peut les juger et les déposer. Au reste, lorsque le magistrat ou prince politique est fidèle, c'est-à-dire, dans la foi, le peuple ne confie pas immédiatement la souveraineté spirituelle aux membres de la hiérarchie; il la fait passer par l'intermédiaire du prince, lequel tient, lui, son autorité immédiatement de Dieu. Les Pontifes sont donc comptables de leur autorité et au peuple et au prince, quand celui-ci est dans la foi, au peuple seulement, quand le prince est hérétique ou infidèle. Ces auteurs peuvent être justement considérés comme les précurseurs de Luther et de Calvin.

Cette doctrine, subversive de la constitution de l'Église, provoqua une réaction, que l'on trouva généralement et justement excessive. Les défenseurs du Pape, Augustin Triumphus et Alvarez Pelagius, soutinrent cette thèse, sur laquelle nous aurons à revenir plus tard, savoir que tout pouvoir, celui même des empereurs et des princes, dérive de la puissance pontificale, et que, par conséquent, les rois ne sont que les ministres du Pape, qui peut les révoquer à son gré[1].

II. **La monarchie constitutionnelle d'Edmond Richer.** — Au XVII[e] siècle, Edmond Richer, syndic de la Faculté de Théologie de Paris, renouvela la théorie démocratique, mais d'une manière plus mitigée encore. Dans l'opinion précédente, la *primauté* et les *distinctions hiérarchiques* sont d'institution humaine : Richer les donne comme étant d'*institution divine;* mais de droit divin aussi il les dit subordonnées au peuple ou corps des fidèles, en qui proprement réside, selon lui, la souveraineté spiri-

1) Alvarez Pelagius, *De planctu ecclesiae*, lib. I, cap. XIII. Voyez Alzog. *Histoire ecclés.* § 267, édit. Casterman, p. 448; Suarez, *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores*, cap. VI, n. 3 et 5, cap. VIII, n. 1.

tuelle. En 1611, il publia l'ouvrage intitulé : *De ecclesiastica et politica potestate*, livre fameux, qui a servi comme de source à tous ceux qui depuis ont attaqué la constitution de l'Église. L'auteur appuie son système sur les trois fondements suivants :

1° « En établissant son Église, le Christ a confié la su-
» prême autorité *plutôt*, *plus immédiatement* et *plus essen-*
» *tiellement* à toute l'Église qu'à Pierre. Ce qui revient à
» dire qu'il a donné les clefs à toute l'Église, mais de façon
» à ce qu'elle doive en exercer les pouvoirs par un seul,
» qui soit son *ministre*. Puisque toute la juridiction ecclé-
» siastique appartient premièrement, proprement et essen-
» tiellement à l'Église, le Pontife romain et les évêques ne
» peuvent être que les *instruments* et les *ministres* de
» l'Église, comme les yeux sont l'instrument de tout le
» corps; ils n'ont que le pouvoir exécutif[1]. » Le pape n'a donc pas originairement la souveraineté et la plénitude de juridiction; dans ce système, il n'est qu'une émanation de l'Église. On reconnaît ici le principe même de la monarchie ou royauté constitutionnelle représentative.

2° « Le Christ a transmis par lui-même et immédiatement
» la juridiction (l'exercice de la juridiction) ou le pouvoir
» (l'exercice du pouvoir) des clefs à l'ordre hiérarchique
» tout entier, par la mission réelle et immédiate qu'il a
» donnée *indistinctement* aux apôtres et aux disciples[2]. » Donc la *plénitude* de la souveraineté (quant à l'exercice), la plénitude du pouvoir législatif, judiciaire et exécutif ne réside pas dans le Pape, mais dans la hiérarchie tout entière, prise collectivement, dans le corps des ministres. Sous ce rapport les apôtres et leurs successeurs, le Pape et les évêques, les soixante-douze disciples et leurs successeurs les prêtres, tous marchent de pair. — Voilà l'*aristocratie pure* avec tous ses pouvoirs. De là les maximes : « *La fréquente célébration des conciles est simplement et absolument nécessaire au bon gouvernement de l'Église ; — Le Concile général est au-dessus du Pape ; — L'Église est gouvernée par les canons, etc.* »

1) Ouv. cit. Cap. I.
2) Cap. II.

3° « Tout pouvoir, quant à sa force coactive, dépend du » consentement de la multitude. » — Donc la démocratie est prédominante dans l'Église.

Quant aux rapports de l'Église avec l'État, voici comment Richer les formulait : « Comme l'Église n'a ni terri- » toire, ni droit de glaive de par Jésus-Christ, et qu'elle » est instituée seulement pour une fin surnaturelle, elle » n'use que de *persuasion* et de *direction* dans l'emploi des » moyens nécessaires au salut, non de *coaction* ni de *peines* » temporelles. Mais le prince politique, comme seigneur de » la république et du territoire, est le défenseur et le pro- » tecteur de la loi divine, naturelle et canonique; consé- » quemment, il peut, à cette fin, faire des lois et tirer le » glaive. Comme protecteur de l'Église et défenseur des » canons, il est juge légitime des appels comme d'abus, et » telle est l'origine des libertés de l'Église gallicane[1]. «

On comprend combien ces principes sont féconds en conséquences erronées[2].

Les erreurs de Richer passèrent, avec plus ou moins de déguisement, dans les ouvrages de Marc Antoine de Dominis, des Jansénistes, de Van Espen, Ellies Dupin, Launoy, Febronius, Giannone, etc.

On voit que les auteurs dont nous venons de parler voulaient introduire dans l'Église, institution toute positive et surnaturelle, les principes du gouvernement mixte et représentatif. Sans doute, on peut très-bien concevoir une heureuse combinaison des formes simples du gouvernement, un utile mélange du triple élément royal, aristocratique et démocratique, en ce sens que le monarque ne doit pas gouverner sans prendre conseil des grands, et qu'il faut laisser au peuple le soin des choses qui le regardent de plus près, des affaires municipales, industrielles, etc. De grands théologiens, S. Thomas et Bellarmin, entre autres, l'ont préconisée; et nous verrons que, dans certaine mesure, elle

1) Cap. 10, 11, 12 et 13.

2) Voyez Audisio, ouv. cit. tom. 2, pag. 31 et suiv. Devoti, *Jus can. univ.* Prolegom. cap. IX, § V; Laur. Veith, *Systema Richerii confutatum;* Petavius, *De Hierarchia*, lib. III, cap. 14; Mamachi, *Orig. et antiquit. christianae*.

s'applique à la constitution de l'Église. Il n'y a point alors, à proprement parler, partage de la souveraineté en trois branches distinctes et indépendantes, et *representation de ces pouvoirs*; il n'y a que *représentation des intérêts*[1].

Mais il est une autre manière d'entendre le gouvernement mixte; ce que l'on appelle aujourd'hui régime *représentatif*, *parlementaire* ou *constitutionnel*, et qui se résume dans les deux principes suivants : *a*) Division de la souveraineté entre trois personnes morales, le prince, une assemblée aristocratique (sénat) et une assemblée populaire, qui sont censées se faire mutuellement équilibre, parce qu'aucune d'elles ne peut rien décider sans le concours des autres; *b*) Souveraineté populaire, base de tout le régime, en sorte que tous les pouvoirs soient considérés comme une émanation de la nation, de telle façon pourtant que l'usage seul de la juridiction soit délégué, celle-ci demeurant, quant au titre et à la propriété, immanente et inaliénable dans la multitude. Il est facile de s'apercevoir qu'il existe une grande analogie entre ce genre de gouvernement et les systèmes que nous venons d'exposer. D'après leurs auteurs, *l'exercice* du pouvoir souverain est partagé entre le Pontife romain, le collége des évêques et le corps des ministres inférieurs, les curés, pasteurs immédiats du peuple fidèle. Le Pape n'a pas la plénitude du pouvoir qui constitue l'essence même de la souveraineté; il est le premier *ministre* de l'Église et le chef du pouvoir *exécutif*. L'exercice de la souveraineté proprement dite appartient à l'Église, représentée par le Pape et les évêques réunis. L'épiscopat même ne peut obliger les sujets sans consentement de ceux-ci, manifesté par l'entremise des pasteurs inférieurs. Le Pontife romain, les évêques et les pasteurs inférieurs ne sont que les délégués ou représentants du corps des fidèles, puisqu'il en est de l'Église comme de la société civile, le pouvoir ayant été immédiatement donné à la multitude.

1) Voyez Audisio, ouv. cit. Tom. I, tit. XXXI et tom. 2, tit. VI; *Institutes de droit naturel*, par M. B. Paris, 1866, tom. 2, pag. 259 sqq.

§ III.

Système gallican de la monarchie tempérée par l'aristocratie.

I. **Deux sortes de gallicanisme** — Quand on parle de la doctrine gallicane, il faut toujours avoir soin de distinguer le gallicanisme théologique d'avec le gallicanisme politique, le gallicanisme des parlements d'avec celui du clergé. Les excès et les erreurs ne sont pas les mêmes de part et d'autre. Nous allons ici exposer à grands traits le système des théologiens gallicans sur la constitution interne de l'Église; nous parlerons ailleurs des inconcevables prétentions des politiques en ce qui concerne les rapports de l'Église et de l'État.

II. **Le gallicanisme condamné par le concile du Vatican.**—Jusqu'à notre époque, le gallicanisme avait, du moins en apparence, conservé une certaine valeur théologique. Quoique sorti de l'action simultanée des tendances schismatiques des XIV[e] et XV[e] siècles, et des deux hérésies calviniste et janséniste, il avait su se tenir sur la limite extrême, sans franchir la ligne mathématique qui séparait le dogme défini de l'hérésie formelle. Par l'habile distinction qu'ils établissaient entre la *déclaration* de 1682 et la *doctrine* renfermée dans les quatre propositions, ils étaient même parvenus à soustraire leur système aux censures formelles de l'Église. De là le titre que Bossuet voulait mettre à sa défense : *Gallia orthodoxa*. Mais ce système vient d'être directement atteint par le concile du Vatican, et il doit désormais, quant à ses points fondamentaux, être mis au rang des hérésies[1]. Il n'aura donc plus à l'avenir qu'un intérêt purement historique, et c'est à ce point de vue que nous allons en faire un exposé sommaire. Remarquons toutefois que, quand nous disons que le dernier concile œcuménique a condamné le gallicanisme, nous entendons uniquement parler du système des théologiens *sur la forme du gouvernement intérieur de l'Église, sur la nature et les*

1) Voyez Const. *Pastor aeternus*, édictée dans la IV[e] Sess. chap. 1. 3 et 4, et les canons correspondants.

fonctions de la primauté, ainsi que sur ses rapports avec l'épiscopat, système formulé dans les trois derniers articles de la déclaration de 1682. La doctrine exposée dans l'article premier sur les rapports de l'Église et de l'État n'y a point été examinée; nous n'en parlerons point nous-mêmes ici, nous y reviendrons plus tard.

III. **Idée générale.** — Entre le système d'Edmond Richer et la doctrine gallicane de la *Monarchie tempérée par l'aristocratie*, il y a de nombreux points de contact. Il ne faut pas cependant les confondre. Les gallicans ne déclarent point, comme Richer, la démocratie dominante dans l'Église.

D'après les théologiens de cette école, la souveraine puissance de l'Église n'a point été confiée à la multitude ou corps des fidèles, comme le soutenait l'ancien syndic de la Faculté de Paris, ni au Pape seul, comme le disent les théologiens italiens[1], mais simultanément au Pontife romain et aux évêques. Le Pape est un vrai monarque; mais les évêques ont un droit divin et inamissible dans le gouvernement général de la religion, et, par leur union avec leur chef, ils forment la souveraineté spirituelle. Cette souveraineté est donc essentiellement complexe, et composée de l'élément monarchique et de l'élément aristocratique. Par cette dualité d'éléments elle se trouve nécessairement pondérée en elle-même. Le Pape a des droits et des devoirs à l'égard des évêques ; les évêques ont des droits et des devoirs à l'égard du Pape; et l'absolu se trouve banni de leurs rap-

1) Les gallicans appellent *ultramontains* les théologiens d'au-delà des Alpes (par rapport à la France), c'est-à-dire, les théologiens italiens, et *ultramontanisme*, la doctrine de ces mêmes théologiens sur la nature et les prérogatives de la primauté pontificale. Et comme ils sont sans cesse à opposer « *les fortes maximes de l'Église de France* » aux « *prétentions ultramontaines* », ils laissent ainsi entendre que ce n'est qu'en Italie que le gallicanisme a rencontré des adversaires Or, rien n'est plus faux. La vérité est que les théories gallicanes ont toujours été « *contraires à la doctrine reçue partout dans l'Église, excepté en France* » (Benoit XIV, bref du 21 juillet 1748), et qu'en France même elles ont été, en grande partie, inconnues jusqu'au XVII[e] siècle. En sorte que ce ne sont pas, à proprement parler, les théologiens *ultramontains* qui ont combattu ces théories, mais bien les théologiens *catholiques*.

ports. Ainsi la monarchie de l'Église est véritablement et efficacement tempérée d'aristocratie[1]. Telle est la thèse du gallicanisme le plus modéré.

IV. **Développement.** —Ses théologiens la développent de la manière suivante :

1° **La papauté, principe monarchique.** — A la tête de son Église le divin Maître a placé le Pontife romain, dont la primauté est la condition nécessaire et éternelle de l'unité religieuse. La juridiction de ce chef unique s'étend sur toute l'Église (d'autres diraient sur chaque Église[2]); toute autre juridiction lui est subordonnée. La papauté, en ce sens, est le centre d'où émane tout pouvoir externe, comme elle est également le centre où tout doit être ramené. Elle possède tout les pouvoirs constitutifs d'une *vraie monarchie spirituelle et divine*. Le Pape réunit en lui les pouvoirs législatif, judiciaire, administratif, et le pouvoir d'enseignement.

a) Il peut, *quand le bien de l'Église le demande*, édicter les lois nécessaires ou utiles, et, *dans des circonstances extraordinaires*, modifier les lois existantes, les abroger.

b) A son tribunal, ouvert aux appels de tous les fidèles, ressortissent toutes les causes qui lui sont *réservées* et que l'on appelle *majeures*.

c) Gardien de la discipline ecclésiastique, il procure dans le monde entier l'observation des saintes règles, en en tempérant même la rigueur, *quand les circonstances l'exigent*. Il convoque, préside et confirme les conciles généraux. Il approuve les ordres religieux établis pour le bien de l'Église. *Selon que les circonstances l'exigent*, il étend ou restreint les prérogatives des siéges épiscopaux, détermine et change les limites des diocèses. Par un concert et une entente réciproques, il règle les rapports de l'Église avec les princes et les peuples.

d) Enfin, Docteur de tous les chrétiens, il propose et dé-

1) Voyez *Du concile général et de la paix religieuse*, par Mgr Maret, tom. I, pag. XX, 131, 538 tom ; II, pag. 275 et suiv. Paris, 1869.

2) Art. 1 et 2 de la déclaration de 1689.

finit la foi et la morale, et condamne les erreurs qui leur sont contraires. Ses actes et ses enseignements s'adressent à toutes les Églises, à tous les fidèles, et ne connaissent aucune limite de territoire ou de nation[1].

2° L'Épiscopat ou l'aristocratie, pouvoir modérateur. —Toutefois, si grandes et si fortes qu'elles soient, ces prérogatives ne sont point *absolues*, *illimitées*; elles ne constituent pas la souveraineté spirituelle proprement dite. La monarchie ecclésiastique étant, dans le plan divin et par sa constitution même, tempérée par l'aristocratie, l'épiscopat étant ainsi appelé à concourir aux actes suprêmes de la souveraineté, il s'en suit que les actes du Pontife romain n'acquièrent leur autorité dernière et vraiment irréformable que par le consentement commun qu'y donnent les évêques, dispersés ou réunis en concile œcuménique; que ce consentement, d'ailleurs, soit donné d'une manière explicite ou implicite, antécédente ou conséquente.

Remarque. — Avant d'aller plus loin, je veux faire remarquer que le tempérament aristocratique, comme l'entendait Mgr Maret, dont nous exposons ici la doctrine, c'est-à-dire, la nécessité du concours des deux éléments monarchique et aristocratique pour constituer la suprême autorité dans l'Église,—que ce tempérament est non-seulement subversif de la primauté papale telle que le Christ l'a établie, mais encore une véritable impossibilité, un non-sens. Pour le prouver, il suffit de poser l'hypothèse possible de la division ou opposition du Pape et des évêques sur une question d'administration. Je dis sur une *question d'administration*, parce qu'en matière de doctrine, l'hypothèse présente des difficultés spéciales, dans lesquelles il nous est inutile d'entrer[2]. Ces difficultés proviennent de la nature même de l'infaillibilité pontificale, laquelle ne consiste pas dans la *ré-*

1) Ouv. cit. de Mgr Maret, tom. 1, pag. 538 et suiv.; tom. II, p. 157, 181, 191. 275 et suiv. et alibi passim. — Lequex, *Manuale compendium juris canonici* (prohibé par décret du 27 sept. 1851), tom. I, 161 et suiv.

2) Voyez R. P. Matignon dans les *Études religieuses*, n° d'octobre 1869, p. 614 et suiv.

vélation d'une doctrine nouvelle faite au Pape, mais dans une assistance particulière du Saint-Esprit, qui ne permet pas qu'il soit infidèle ou qu'il erre dans la double mission, à lui confiée, de garder et d'interpréter la révélation, c'est-à-dire, le dépôt de la foi reçue et prêchée par les Apôtres; or, de cette révélation, de cette foi, les évêques sont aussi *témoins*. Nous supposons donc que, sur un point de discipline, le Pape se sépare des évêques. Qu'arrivera-t-il? De ces trois choses nécessairement l'une : ou bien l'autorité du Pape l'emportera, ou bien ce sera celle des évêques, ou bien les deux autorités s'équilibreront parfaitement. Dans le premier cas, le principe de la *Monarchie simple* l'emportera; dans le second, ce sera celui de l'*aristocratie pure*; dans le troisième, la souveraineté sera détruite; mais dans aucun il n'y aura concours des deux éléments.

Beaucoup d'auteurs gallicans anciens avaient prévu la supposition que nous venons de faire; ils en reconnaissaient la possibilité, et ils n'hésitaient pas à dire que, si elle venait à se réaliser, il faudrait reconnaître la supériorité de l'épiscopat ou du concile œcuménique. Quoi qu'on en dise, c'est là le système de l'article II de la déclaration de 1682. Mgr Maret n'a point osé aller jusque là; il a soutenu que le concours des deux éléments était toujours nécessaire pour constituer la souveraineté, en sorte que l'épiscopat sans la papauté ne pût jamais représenter *l'Église universelle*. Mais, comme nous venons de le voir, cette position de biais était intenable. Il ne demeurait donc aux gallicans de cette nuance qu'à choisir entre le Pape et les évêques; ou plutôt, puisqu'ils ne voulaient point de ce qu'ils appellent l'ultramontanisme, ils n'avaient plus qu'à admettre la possibilité d'un concile œcuménique sans le Pape et malgré le Pape : ce qui n'était pas seulement une doctrine en opposition manifeste avec la tradition constante, mais encore une véritable absurdité. Car il est absurde de dire que le Souverain-Pontife, supérieur à chaque évêque pris isolément, est l'inférieur de tous les évêques réunis; que chef de chaque Église séparée, il est membre de l'Église collective! Autant vaudrait dire que le fondement d'un édifice porte et soutient chaque pierre, mais que toutes les pierres ensemble portent et soutiennent le fondement; que dans le corps humain la

tête dirige chaque membre, mais que les membres ensemble dirigent la tête!

Suite de l'exposé. — Reprenons l'exposé du système. Du principe que la monarchie du Pape est ainsi pondérée efficacement par l'autorité des évêques, découlent les conséquences suivantes :

a) Le pontife romain ne jouit pas de la *plénitude absolue* du pouvoir législatif; il est, comme les simples fidèles, soumis aux lois générales portées par les conciles ou reconnues telles par l'Église universelle; il ne peut les modifier que dans des circonstances extraordinaires[1]; son pouvoir administratif doit être réglé par les canons[2]. Beaucoup d'auteurs gallicans tirent de là cette autre conclusion, conclusion avidement adoptée par les fréboniens, savoir que le Pape n'a pas sur tous les fidèles pris individuellement un pouvoir *ordinaire* et *immédiat*, mais seulement *médiat* et *extraordinaire*. Puisque, disent-ils, les évêques participent comme le Pape à la souveraineté, et qu'ils ont été placés par Notre-Seigneur lui-même à la tête de leur diocèse, c'est à eux qu'il appartient, en droit propre et ordinaire, de gouverner immédiatement et directement le troupeau confié à leur vigilance; le Pape ne peut intervenir immédiatement par lui-même dans ce gouvernement qu'en cas de négligence des évêques, ou lorsqu'une autre circonstance *extraordinaire* l'exige pour le bien des Églises et des âmes.

b) Il ne connaît en première instance que des causes qui lui ont été réservées; les autres ne peuvent lui être portées qu'en appel, et en suivant les degrés intermédiaires de la hiérarchie judiciaire.

c) Encore qu'il ait la part principale dans les questions de foi et de morale, bien que ses décrets sur cette matière regardent toutes les Églises et chacune d'elles en particulier, son jugement n'est pourtant pas infaillible; il n'est irréformable que lorsque l'Eglise universelle (les évêques) y donne son assentiment[3].

1) Art. 3 de la déclar.

2) Ibid.

3) Art: 4 de la déclar. Voir Mgr Maret, ouv. cit. tom. I, pag. 513; tom. II, pag. 153 et suiv., 356 et suiv. et passim.—Lequeux, ouv. cit. § 168 et suiv.

On le voit donc, les termes *monarchie tempérée par l'aristocratie*, au sens gallican, sont pris dans leur signification propre et rigoureuse; la souveraineté est vraiment divisée et pondérée, l'aristocratie de l'Épiscopat est un vrai contrepoids, un vrai tempérament apporté à ce que pourrait avoir d'excessif et d'exorbitant la puissance souveraine et absolue d'un seul.

Nous allons maintenant faire une réfutation sommaire de ces systèmes, en exposant les vrais principes de la science théologique.

ARTICLE II.

Exposé de la doctrine catholique.

I. **L'Apostolat.** — Le fait le plus éclatant et le plus significatif dans l'Évangile, c'est bien l'institution de l'Apostolat. Le Christ a commencé son œuvre par le choix des douze Apôtres. En les appelant auprès de lui, il avait un double but : il voulait d'abord, par un commerce intime et continu, les rendre *témoins* de ses paroles, de ses actes et surtout de sa résurrection[1]; puis, les envoyer aux hommes de tous pays, de toutes langues, de toutes nations, pour leur annoncer la parole du salut, les réunir tous en une grande famille de frères, et continuer le grand œuvre de la Rédemption. C'est donc aux douze, *témoins* à la fois et *apôtres*, et à eux seuls, que le divin Sauveur a dit : « Tout pouvoir » m'a été donné dans le ciel et sur la terre. Je vous envoie » comme mon Père m'a envoyé. Allez et enseignez tous les » peuples, et baptisez-les au nom du Père, du Fils et du » Saint Esprit[2] » C'est à eux et à eux seuls qu'il a confié le triple pouvoir de l'enseignement, de l'ordre et du gouvernement, dont nous avons déjà parlé. Par là, il les a investis d'une véritable souveraineté vis-à-vis du genre humain. Le Christ avait été lui-même *envoyé* par son Père; il *envoie* ses Apôtres; ceux-ci à leur tour *enverront* leurs successeurs,

1) S. Luc. XXIV, 48. — Act. I, 22; X, 41-42. — 1 Jean. I. 1-2. — 1 Petr. V. 1.

2) S. Jean. XXVIII. 19-20. — S. Marc. XVI, 15 et suiv.

parce que l'œuvre du Christ doit durer jusqu'à la consommation des siècles; et ainsi *l'exercice* de tout pouvoir, et de toute autorité dans l'Église repose sur la *mission*, sur le mandat [Je dis *l'exercice* de tout pouvoir, non *tout pouvoir*; car le pouvoir *de l'ordre* dérive de l'ordination].

L'Église a été établie sur les Apôtres comme sur son fondement; c'est là un fait positif divin, c'est l'œuvre personnelle de Dieu. Par conséquent, il ne peut être question, en cet ordre tout surnaturel, de chercher l'origine de la souveraineté ecclésiastique dans les lois de la nature, comme on le fait pour la société civile et politique. La forme de la société chrétienne n'est donc pas la démocratie; la souveraineté spirituelle n'appartient pas et n'a jamais appartenu à la communauté des fidèles.

C'est en vain que les protestants et les héritiers de leur doctrine ont voulu trouver une preuve en faveur de leur système dans l'élection, par les fidèles, de saint Matthias et des sept diacres. Ce fut là une pure faveur, et même un fait tout accidentel: les Apôtres, selon les circonstances, instituaient directement et par eux-mêmes les pasteurs, et ceux-ci les ministres inférieurs[1]. D'ailleurs, les sujets ainsi choisis par la communauté n'étaient point, par le seul fait de l'élection, constitués ministres de la parole et des Sacrements. Ils devaient recevoir des Apôtres *l'imposition des mains*[2]; c'est l'ordination et la mission qui sont les vraies sources du pouvoir dans l'Église. De même, lorsque plus tard le peuple fut encore appelé à donner son suffrage dans le choix des ministres de la religion, les supérieurs se réservèrent toujours de donner aux élus *l'institution canonique*. L'Église eut sans doute de très légitimes motifs de permettre aux fidèles d'intervenir dans l'élection de leurs propres pasteurs; mais lorsque la pratique introduite de son seul gré fut devenue une cause d'intrigues, de troubles et de schisme, elle dut l'abolir, et elle l'abolit.

II. **La primauté ou monarchie.** — Si l'Homme-Dieu

1) Epist. ad Tit. I, 5-6.
2) Act. VI, 6.

n'a point voulu imprimer à son Église une forme démocratique en investissant le peuple du suprême pouvoir, a-t-il voulu lui donner un gouvernement *aristocratique?* En choisissant comme chefs de son royaume spirituel un petit nombre d'hommes, les douze Apôtres, leur a-t-il conféré à chacun une autorité égale? a-t-il donné au *Collége apostolique* un pouvoir central et unitaire, la souveraineté proprement dite? Non plus. Dieu a voulu faire éclater sa sagesse dans l'économie de son Église; il a voulu que l'ordre dans son royaume terrestre fût un reflet de celui du royaume céleste, où lui-même règne en personne, environné de la hiérarchie des anges et des saints.

Parmi les Apôtres, Jésus-Christ en a choisi un pour être son lieutenant sur la terre, l'unique chef visible de tous les fidèles, le fondement et le soutien de l'Église[1]. C'est saint Pierre. Il l'a investi de la plénitude des trois pouvoirs déposés dans le sein de la société spirituelle[2] : il lui a confié le suprême sacerdoce[3], la suprême autorité doctrinale[4], la royauté une et indivisible[5]; il a ainsi clairement rendu dominant dans l'Église le principe de la *Monarchie* simple. C'est sur Pierre, comme sur son fondement unique, que le royaume de Jésus-Christ est établi; les Apôtres sont, eux aussi, des pierres fondamentales, mais des pierres fondamentales secondaires, superposées sur le *Rocher* ou fondement unique de la primauté.

Raisons de la primauté. — Le divin Maître a placé ce pouvoir monarchique à la tête de son Église pour fonder et maintenir l'unité qui est le caractère et la forme essentielle de la société chrétienne. L'unité et la conservation de l'Église établie par et sur cette unité, tel est le but des insignes prérogatives dévolues à saint Pierre et à ses successeurs sur son siége épiscopal de Rome. C'est ce que les saints Pères se sont attachés à faire ressortir et à exal-

1) S. Matth. XVI, 18. — S. Jean. XXI, 15.
2) Ci-dessus p. 13.
3) S. Matth. XVI, 19.
4) S. Luc. XXII, 32.
5) S. Matth. S. Jean, ll. cc.

ter. « *Una Ecclesia*, dit saint Cyprien, *a Christo Domino super Petrum origine unitatis et ratione fundata*[1]. » Pour réaliser ce but sublime, il faut que chaque fidèle, chaque évêque, chaque Église; que tous les fidèles, tous les évêques, toutes les Églises demeurent en communion universelle avec le chef, le centre et le fondement de cette unité. Par conséquent, l'Église tout entière est subordonnée au pouvoir auguste du monarque; et ce pouvoir comprend nécessairement toutes les prérogatives d'une véritable souveraineté, une et indivisible. C'est bien là, d'ailleurs, l'idée que donnent de la primauté de l'évêque de Rome les textes sacrés et les témoignages constants de la tradition.

Définitions du Concile du Vatican. — Néanmoins l'esprit de secte et de contention a souvent cherché à obscurcir ces vérités, à ébranler la primauté de l'évêque de Rome, et à en diminuer la valeur et la portée. De nos jours surtout « les portes de l'enfer se sont élevées de toutes parts » contre ce fondement divinement établi... et dans lequel » réside la force et la solidité de toute l'Église. » C'est pourquoi le concile du Vatican a jugé nécessaire, « pour la » sauvegarde, le salut et l'accroissement du troupeau catho» lique, » de définir avec précision la doctrine sur l'institution, la perpétuité et la nature de la primauté apostolique, et de condamner formellement comme hérétiques les erreurs contraires à cette doctrine. Il a donc enseigné et déclaré :

1° « Que le bienheureux apôtre Pierre a été établi, par » le Christ Notre-Seigneur, prince des Apôtres et chef vi» sible de toute l'Église militante, et qu'il a reçu directe» ment et immédiatement du Fils de Dieu une primauté, » non-seulement d'honneur, mais de vraie et proprement » dite juridiction[2]. »

Cette première définition générale renferme la condamnation de tous les systèmes qui considéraient la primauté comme une émanation du corps des fidèles.

2° « Qu'en vertu de cette primauté, le Pontife romain a,

1) Epist. 70, ad Januar.

2) Chap. I et Can. corresp.

[illegible] simple charge de direction et de surveillance, [illegible] plein et suprême pouvoir de juridiction sur l'Église [illegible], non-seulement dans les choses qui concernent [illegible] les mœurs, mais aussi dans celles qui appar[illegible] à la discipline et au gouvernement de l'Église [illegible] dans tout l'univers; — qu'il possède, non la [illegible] part seulement, mais toute la plénitude de ce [illegible] suprême; — et que son pouvoir est *ordinaire* et [illegible] sur toutes les Églises et sur chacune d'elles, [illegible] tous les pasteurs et sur tous les fidèles et sur chacun [illegible][1]. »

[illegible] canon définit la nature, la force et les attributs de la [illegible], il est particulièrement dirigé contre les gallicans, [illegible], fébroniens, pistoriens, etc.

[illegible] « Que de droit divin S. Pierre a dû avoir des succes[illegible] perpétuels dans cette primauté, et que les Pontifes [illegible] sont ces successeurs[2]. »

[illegible] unité, infaillibilité. — L'unité que le Christ a [illegible] réaliser dans son Église, en accordant à Pierre une [illegible] et un pouvoir si particuliers, est tout ensemble une [illegible] des cœurs par la charité, et une union des intelli[illegible] par la foi, l'unité dans le gouvernement et l'unité [illegible] la doctrine. La première prévient le schisme; la seconde, [illegible]. Celle-ci implique donc, et comme conséquence né[illegible] de la primauté[3], *l'infaillibilité doctrinale* du Sou[illegible] Pontife. Si, en effet, l'évêque de Rome était sujet à [illegible] dans les actes destinés à maintenir l'unité des croyan[illegible] dogmatiques et morales, il pourrait contraindre les [illegible] à adhérer à l'erreur, ce qui répugne. Cette admi[illegible] prérogative du Siége apostolique a été solennellement [illegible] par le Concile du Vatican, dans le canon qui ter[illegible] le IV[e] chapitre de la constitution *Pastor æternus* (Sess. [illegible]) [illegible] défini « comme dogme divinement révélé », [illegible] lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque, rem[illegible] la charge de pasteur et de docteur de tous les

[illegible] corresp.

[illegible] corresp.

[illegible]

» chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité
» apostolique, qu'une doctrine sur la foi ou les mœurs doit
» être tenue par l'Église universelle, le Pontife romain jouit
» pleinement, par l'assistance divine qui lui a été promise
» dans la personne du B. Pierre, de l'infaillibilité dont le
» divin Rédempteur a voulu que son Église fût pourvue en
» définissant la doctrine touchant la foi et les mœurs; et
» par conséquent que ces définitions du Pontife romain sont
» irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consen-
» tement de l'Église. »

Cette définition emporte expresse condamnation de l'article IV de la déclaration de 1682.

III. **La Hiérarchie.** — La primauté n'est pas le seul caractère divin de l'Église. Ce qui réalise la perfection de l'ordre dans un royaume, c'est la distribution graduée de pouvoirs divers dans la subordination à un pouvoir unique. C'est ce que Jésus-Christ a établi. L'Église est une monarchie, et elle est en même temps une *hiérarchie*. Les pouvoirs qui la constituent se divisent en des ramifications différentes, qui forment autant de degrés distincts, supérieurs et inférieurs, nettement marqués. Ce sont les *évêques*, les *prêtres* et les *ministres*. Toute l'antiquité chrétienne atteste l'origine divine de cet ordre hiérarchique[1]. Les protestants, qui ont prétendu ne voir dans ces distinctions qu'une usurpation et le résultat d'un simple développement historique, sont néanmoins contraints d'avouer que les principes de la constitution actuelle de l'Église existaient déjà clairement appliqués dès le milieu du second siècle. Telle est la conclusion donnée par les représentants les plus illustres de la science protestante, Mosheim, Blondel, Néander, Bauer et autres. Mais à qui persuaderont-ils que l'Église, qui devait être indéfectible, a duré à peine quelques années après la mort du dernier des Apôtres telle qu'elle avait été instituée par son divin fondateur? Le concile de Trente frappe d'anathème quiconque oserait révoquer en doute l'institution divine de ces trois degrés du pouvoir sacerdotal : « *Si quis dixerit in Ec-*
» *clesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione*

1) V. Mœller, *Hist. litt. des trois premiers siècles de l'Église.*

» *institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et mi-* » *nistris, anathema sit*[1] ».

L'épiscopat. — Au premier rang de la hiérarchie nous trouvons les évêques, parce qu'ils sont les successeurs des apôtres[2]. Ils sont donc, eux aussi, comme les apôtres, des pierres fondamentales du royaume de Jésus-Christ, mais des pierres fondamentales secondaires, superposées sur le fondement unique de la primauté de l'Évêque-Souverain de Rome.

Quand nous disons que les évêques sont les successeurs des apôtres, nous n'entendons pas que chaque évêque succède à un apôtre déterminé, *non singuli singulis*; car, à l'exception de S. Pierre et de S. Jacques le Mineur, les apôtres n'ont pas occupé régulièrement un siége épiscopal particulier. D'ailleurs, un seul et même apôtre a souvent institué plusieurs évêques. Enfin, le nombre des évêques est beaucoup plus considérable que celui des apôtres, en sorte que, tous les apôtres eussent-ils occupé un siége particulier, beaucoup d'entre les évêques ne pourraient être dits en ce sens successeurs des apôtres. Il n'y a que le seul évêque de Rome qui soit, rigoureusement parlant, le successeur d'un apôtre particulier : la personne et la dignité de Pierre sont toujours vivantes dans l'évêque de Rome. Voici donc le sens de la formule :

1° Les évêques, pris dans leur ensemble, en tant que constituant un seul corps *uni à la tête ou au centre*, sont les successeurs des apôtres; c'est à dire, l'Épiscopat remplace l'Apostolat; le collége des apôtres vit dans le collége des évêques; celui-ci, *uni à Pierre*, a hérité de *tous* les pouvoirs de l'Apostolat, et, par conséquent, est appelé à prendre part, de concert avec le Souverain-Pontife, au gouvernement de l'Eglise universelle.

2° Mais tous les pouvoirs de *chaque* apôtre n'ont pas passé à *chaque* évêque. Appelés à jeter les premiers fondements de l'Église naissante, les apôtres ont été investis de *pouvoirs extraordinaires*, entre autres : *a)* de *l'universalité* de juridiction, du droit de prêcher l'Évangile *à toutes les nations*, et

1) Sess. XXIII, Can. 6. *De Sacram. ord.*

2) Ibid, cap. 4.

de faire, *dans tous les pays* qu'ils évangélisaient, toutes les institutions utiles à l'éducation du nouveau peuple; — *b)* de *l'infaillibilité doctrinale*. Or, un pouvoir *universel* n'aurait pu être continué à tous les évêques en particulier sans que l'Église ne présentât bientôt l'image du désordre et du chaos. C'est pourquoi les pouvoirs que chacun des apôtres avait dans le *monde entier* ont été continués à chaque évêque; mais dans la personne de ceux-ci ils ont dû être et ont été limités à un *territoire particulier*. Quant au privilége de l'infaillibilité en matière de doctrine, il est resté la prérogative propre du Souverain-Pontife.

3° Il existe enfin une troisième différence : les apôtres ont reçu leur mission et leurs pouvoirs *immédiatement* de Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même; les évêques ne les reçoivent que *médiatement*, par l'intermédiaire du Souverain-Pontife (c'est du moins l'opinion communément reçue).

Les évêques sont les premiers dignitaires, la plus haute noblesse de l'Église. Ils tiennent de Jésus-Christ lui-même, bien que par le canal de la primauté, deux sortes de pouvoirs :

a) Considérés individuellement, ils ont juridiction ordinaire sur les Églises et les diocèses particuliers qui leur sont confiés; ils y sont investis du triple pouvoir législatif, judiciaire, exécutif; ils y sont de vrais pasteurs et non de simples *vicaires* du Pape.

b) En outre, comme corps moral uni à son chef, ils ont une part de sollicitude dans le gouvernement de l'Église universelle; ils ont le droit d'assister au concile œcuménique, d'y édicter, conjointement avec le Souverain-Pontife, des règles de discipline générale, et d'y être les juges de la foi.

Mais ces pouvoirs, si sublimes qu'ils soient, sont tous subordonnés au pouvoir plus sublime encore du monarque. A la tête de la hiérarchie se trouve Pierre; son pouvoir plane au-dessus de tous les autres; tous lui doivent obéissance; c'est là le droit de la souveraineté. D'ailleurs, « loin » que ce pouvoir du Souverain-Pontife nuise au pouvoir de » juridiction ordinaire et immédiate en vertu duquel les » évêques, établis par le Saint-Esprit pour être les succes- » seurs des apôtres, paissent et régissent, comme vrais

» pasteurs, chacun le troupeau confié à sa garde, ce dernier » pouvoir est au contraire affermi, corroboré et défendu » par le suprême et universel pasteur, selon cette parole » de saint Grégoire le Grand : *Mon honneur est l'honneur » de l'Église universelle; mon honneur est la force solide » de mes frères; je suis vraiment honoré lorsque l'honneur » dû à chacun ne lui est pas refusé*[1] »

L'Aristocratie. — Il existe donc dans l'Église une véritable aristocratie, dont les droits viennent d'une source divine. Cela autorise-t-il à dire que l'Église est *une monarchie tempérée d'aristocratie?* Cette formule a été employée, pour caractériser le gouvernement ecclésiastique, par les théologiens les plus favorables aux droits et aux prérogatives du Souverain-Pontificat. « Tous les docteurs catho- » liques, dit Bellarmin dans un texte que nous avons déjà » cité, sont d'accord que le gouvernement ecclésiastique » que Dieu a confié aux hommes est *monarchique*, *mais tempéré par l'aristocratie*[2]. » Cependant, le cardinal Gerdil a hautement témoigné le déplaisir que lui causait cette manière de parler. Il la tenait pour suspecte, parce que les novateurs en avaient abusé; et il conseillait d'appeler monarchie simple le pouvoir spirituel de l'Église[3]. Au temps où écrivait ce grand publiciste, il fallait tenir compte de cet avertissement; la formule était équivoque. Mais aujourd'hui qu'il est clairement défini que la primauté pontificale emporte l'idée d'une vraie souveraineté, une et indivisible, cette formule ne peut plus avoir qu'une signification, celle que lui donnaient déjà auparavant les auteurs que nous venons de citer. Elle est exacte, et nous pouvons la conserver. Dans le langage des théologiens de l'école appelée improprement ultramontaine, *monarchie tempérée d'aristocratie* ne veut pas dire, comme le soutenaient les gallicans, que l'épiscopat partage la souveraineté avec le Pape; que

1) Conc. Vatic. Sess. IV, cit. Chap. III.

2) Ci-dessus p. 38 suiv. Voy. aussi Muzzarelli, *De auctoritate Rom. Pontif. in conciliis general. Procemium*, p. 1, suiv. — Zallinger, *Jus ecclesiast. publ.* § 362.

3) *Comment. sur la rétractation de Fébronius*, p. 189.

dans le plan divin il soit un vrai tempérament, un contrepoids apposé à l'immense puissance du chef de l'Église; qu'il soit appelé à contrôler ses actes, à redresser les abus de son pouvoir. Non; cela signifie qu'autour, ou, si l'on aime mieux, à côté du pouvoir suprême de l'évêque de Rome, il existe d'autres pouvoirs, tous institués par Jésus-Christ, une hiérarchie dont les degrés principaux ont été déterminés de droit divin. Ces pouvoirs, le Pape doit les respecter; cette hiérarchie, il ne peut la détruire ni la changer.

Ainsi l'Église n'est pas un gouvernement *absolu*, *illimité*, *de bon plaisir;* le Pape n'a pas *une irresponsabilité absolue*, il ne peut pas exercer une *véritable domination* et la *dictature*. C'est ainsi que, d'après les gallicans, aurait dû être qualifié la monarchie pontificale si la doctrine des théologiens italiens s'était trouvée vraie[1]. Or, cette doctrine est aujourd'hui un dogme de foi!... Sans doute, Mgr de Sura est maintenant le premier à blâmer ce langage; mais cela ne suffit pas : il faut montrer que, loin d'être illimité et absolu, le pouvoir de l'évêque de Rome est de toute façon pondéré.

1° Il a son tempérament dans le caractère de douceur et de mansuétude que le Christ lui a imprimé[2]. C'est du souverain pouvoir spirituel qu'il est surtout vrai de dire qu'il n'est qu'un service public : le Pape est le « *Servus servorum Dei*. »

2° Il a une limite infranchissable dans la volonté du divin fondateur, qui a lui-même déterminé les éléments essentiels de la constitution de l'Église, les droits des ministres et ceux des fidèles; et son œuvre ne peut être ni changée ni altérée.

3° Il a enfin son contre-poids dans l'assistance de l'Esprit-Saint, assistance générale pour tout ce qui concerne l'administration; assistance spéciale ou infaillibilité, pour l'enseignement de la doctrine révélée.

Quelles autres garanties aurait donc pu nous offrir le

1) Voy. Mgr Maret, ouv. cit. tom. I, pag. 130; tom. II, pag. 71, 125, 181, 190, 194, 369.

2) S. Luc. XXII, 26; S. Marc. X, 42.

système des théologiens gallicans? La garantie du nombre, nous répond-on; car, « humainement parlant, la monarchie » pure tend naturellement au pouvoir despotique et arbi» traire[1]. » Mais est-il permis de comparer de la sorte aux monarchies humaines le pouvoir de celui auquel Dieu lui-même a dit : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai » mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront jamais » contre elle... J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille » pas. » Et si l'on pouvait ne tenir aucun compte des promesses divines, nous demanderions, à notre tour, ce qui, dans le système gallican, aurait garanti les fidèles du despotisme de la majorité des évêques? N'avons-nous pas sous les yeux des exemples quotidiens de l'arbitraire et de la violence des gouvernements représentatifs? Il eût donc fallu, pour que l'Église fût, d'après les idées de Mgr Maret, un gouvernement parfait, chercher un tempérament au tempérament même. Mais où le prendre, sinon dans le peuple, dans la démocratie, comme l'a fait Richer, comme l'avaient fait avant lui les protestants?... Nous avons vu, en outre, que la doctrine gallicane conduisait à l'absurde[2].

Les prêtres et les ministres. — Après les évêques viennent prendre place, dans les rangs de la hiérarchie d'institution divine, les prêtres et les ministres inférieurs[3]. Toutefois, les prérogatives dont ils sont investis dans l'Église n'appartiennent pas *au pouvoir de juridiction externe et publique*, mais *au pouvoir de l'ordre et de juridiction intérieure ou sacramentelle;* de droit divin, ils ne sont pas appelés à prendre part au gouvernement de l'Église, mais à concourir à la confection et à l'administration des sacrements, ainsi qu'à l'exercice du culte.

IV. **La démocratie.** — Nous avons dit que la *démocratie*, bien que n'ayant aucune part au *gouvernement* de l'Église, appartient cependant à sa *constitution*. Il nous reste à montrer quelle situation précise elle y occupe, quels

1) Mgr Maret, tom. II, p. 2 et 3.
2) Ci-dessus p. 34-5.
3) Conc. de Trente, l. c.

rapports l'unissent à la hiérarchie, comment enfin on doit entendre les derniers mots de cette phrase déjà citée de Bellarmin : « Tous les docteurs catholiques sont d'accord » que le gouvernement ecclésiastique confié aux hommes » par Dieu est monarchique, mais tempéré, comme je l'ai » dit, par l'aristocratie et la *démocratie*[1]. »

Suivant les principes de l'enseignement catholique, aucun gouvernement n'a pour fin ses propres intérêts, mais la vie et la félicité communes de ses membres, *res publica, res populi*. Œuvre d'une économie toute divine, l'Église doit être, sous ce rapport aussi, la plus parfaite et la mieux réglée de toutes les sociétés. Tous les hommes sans distinction, chacun d'eux, les petits comme les grands, les pauvres comme les riches, sont l'objet de la rédemption opérée par le Christ; or, l'Église est chargée de continuer dans le monde l'œuvre de la rédemption. Il s'ensuit qu'en vertu même de la loi fondamentale de la société chrétienne, chacun des ministres sacrés, à quelque degré de la hiérarchie qu'il appartienne, est tenu de répandre tous les trésors de grâce dont il est le dépositaire, de consacrer tous ses services, toutes ses peines, toute son existence, à l'édification et au salut de chaque membre du corps social.

Bien plus, le Christ n'a point confié au peuple la souveraineté de son royaume sur la terre, c'est vrai; mais il a donné à chaque fidèle le droit d'aspirer à franchir le seuil de la hiérarchie sainte, et d'en monter tous les degrés, sans excepter le suprême pontificat lui-même. Sous ce rapport, la plus parfaite égalité règne entre tous les membres de l'Église; il n'y a parmi eux ni distinction de caste, ni privilége du sang. L'Église ne connaît que la seule génération spirituelle qui procède du baptême et de l'ordre. Cette génération donne à tous les mêmes droits; il n'y a pour tous qu'une foi, qu'une espérance, qu'une charité, qu'un même Père, qui est dans les cieux.

Voilà comment la démocratie fait partie essentielle de la constitution de l'Église. En ce sens, on peut même dire

1) V. ci-dessus, p. 22; au moyen d'une distinction, nous avons dissipé le nuage que jette sur la pensée de Bellarmin le terme équivoque de *regimen*, gouvernement.

que l'Église est le gouvernement le plus démocratique qu'il y ait sur la terre. La démocratie y existe matériellement et politiquement.

1° *Matériellement.* C'est surtout la partie infime de la société que le Rédempteur du genre humain est venu relever, ennoblir, en quelque sorte diviniser[1]. Il est venu établir dans le monde un nouveau droit des gens, le droit des faibles, des ignorants, des infirmes, des pauvres, le droit de la fraternité et de la charité organisée, là où régnait jadis l'organisation de l'esclavage et de la tyrannie[2].

Avec l'Église et par l'Église, on a vu s'élever des asiles pour tous les besoins et pour toutes les misères : *Brephotrophia*, *Gerontocomia*, *Ptochotrophia*, *Orphanotrophia*, *Nosocomia*, *Xenodochia*, etc. Inspirées par la *charité particulière et libre,* stimulées par le clergé, les évêques et les pontifes romains, *organisées et dirigées par l'Église*, ces institutions incomparables ont fait des choses étonnantes pour le soulagement de l'humanité. Mais on prétend que cela ne suffit plus à nos sociétés modernes : à l'action des volontés individuelles, il faut, dit-on, substituer celle de l'État; à la charité libre, la charité légale, la bienfaisance officielle[3].

Il ne nous serait pas difficile de faire voir que la bienfaisance légale substituée à la charité libre, *monopolisée*,

1) S. Mach. XI, 5; XXV, 31. — S. Jean XIII, 34. — Act. Apost. X, 38. — Epist. S. Jacob. I, 27.

2) Voyez Audisio, op. cit. tom. I, pag. 255 suiv., et *jus naturale* lib. II, tit. V, n. 11; — Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, liv. III, chap. 43 et alibi. — Bergier, *Diction. de théol.* art. *Hôpitaux.* — Ryan, *Bienfaits de la religion chrétienne*, chap. 3, n 29. — De Gerando, *De la bienfaisance publique* (à lire avec précaution). — Gosselin, *Pouvoir du Pape au moyen-âge*, Introd. — Histoire de la charité pendant les quatre premiers siècles de l'ère chrétienne, Paris 1848. — *Les ordres monastiques et religieux*, passim, par M Ducpétiaux.

3) Cette sécularisation de la charité est en voie de se réaliser partout; elle est presque achevée en Belgique. Voyez interprétation *administrative* de la loi du 7 frimaire an V sur les bureaux de bienfaisance, des articles 76 de la loi du 18 germinal an X, 1 et 75 du décret du 30 décembre 1809 sur les fabriques d'églises, — la loi de 1859 interprétative de l'art. 84 de la loi communale, — la loi de 1864 sur la fondation des bourses d'étude — l'arrêté du 23 sept. 1823 — L'application de la loi sur les loteries etc.

est un mal, puisque *a*) elle blesse les droits de la religion et de l'Église, *b*) est contraire aux vrais intérêts des pauvres, *c*) et nuisible à la société elle-même. Mais ce n'est point ici le lieu de faire cette démonstration[1]. Nous y reviendrons plus tard, lorsque nous aurons à parler du droit de propriété dans l'Église.

2° *Politiquement*. Sous le rapport politique, le peuple a acquis dans l'Église et par l'Église une existence civile, une liberté et une indépendance qu'il n'avait jamais connues auparavant, et qu'il perd infailliblement partout où elle ne peut plus efficacement les protéger. Dans le monde païen, la liberté civile n'était le partage que du très petit nombre; plus des deux tiers des habitants des pays les plus civilisés étaient plongés dans l'esclavage, et l'on sait à quel degré d'avilissement et de dégradation était réduit l'esclave[2] : l'esclavage était la déchéance complète de tous les droits de l'humanité. Or, l'émancipation des esclaves fut un des points fondamentaux de la constitution même de l'Église, et l'abolition de l'esclavage fut son œuvre exclusive[3].

C'est l'Église qui a établi dans le monde le règne de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, trois titres de l'humanité régénérée par l'Évangile; et c'est elle aussi qui veille sans cesse, par son enseignement et ses préceptes, sur ces trois sources de toute justice sociale, de peur qu'allant se corrompre dans la fange du socialisme, elles ne deviennent des eaux empoisonnées au sein de la société[4].

La démocratie forme donc une partie vivante de la constitution de l'Église, et elle a ses droits et ses libertés vis-à-vis du gouvernement ecclésiastique. En voici le code résumé :

1) Voy. Mgr Parisis, *Examen de la liberté de l'Église*, p. 62, édit. de Liège, 1850. — Id., *La démocratie devant l'enseignement catholique*, 6e cas de conscience, édit. de Louvain, p. 62 suiv.

2) Ci-dessus, p. 10.

3) Voy. Balmès, *Le protestantisme comparé au catholicisme*, ch. XV. — Audisio, *Jus naturæ et gentium*, tit. LIV et XV. — Döllinger, *Paganisme et Judaïsme*. 4 vol. — Franz de Champagny, *Les Césars*, 2 vol. — Troplong, *De l'influence du christianisme sur le droit des Romains*. — Aug. Nicolas, *Études philosophiques sur le christianisme*, liv. Ir.

4) Voy .Mgr Parisis, *Cas de conscience sur la démocratie*, 4e, 5e et 6e cas de conscience. — Donoso Cortès, *Essai sur le catholicisme*. Œuvres, tom. 3, pag. 30, 66 sqq.

1° Le peuple a le droit, *droit divin et nécessaire,* d'être gouverné avec respect et charité; de participer, selon les mérites de chacun, à tous les bienfaits de la Rédemption, au sacrifice et aux sacrements; d'être initié à la doctrine de Jésus-Christ. — Les prêtres, les curés, les évêques, le Souverain-Pontife lui-même sont établis uniquement pour son bien.

2° *De droit divin,* il peut aspirer à passer dans la *hiérarchie*, arriver même aux plus hautes dignités ecclésiastiques.

3° A côté de ces droits divins, il peut exister beaucoup d'autres droits humains, ou concessions libres, départies par l'Église aux laïques ; tels sont : *a*) la part faite autrefois aux empereurs et aux rois dans la convocation des conciles; *b*) le choix ou plutôt le vote sur le choix des pasteurs et même des Pontifes, accordé jadis au peuple concurremment avec le clergé[1] ; *c*) la présentation aux bénéfices majeurs, et le droit de patronage sur les autres ; *d*) l'administration et la gestion des biens affectés à l'exercice du culte ; *e*) les concordats nous donnent des exemples d'autres concessions analogues.

Mais on ne doit pas le perdre de vue, la part que les laïques sont quelquefois appelés à prendre dans le gouvernement de l'Église, ne peut leur venir que de la hiérarchie divine; celle-ci est la source de tout pouvoir dans l'Église[2].

4° Enfin, les laïques jouissent, dans l'Église, *a*) de la liberté de concourir, chacun dans sa sphère et sous le contrôle de l'autorité spirituelle, à l'enseignement des vérités éternelles pour la plus grande gloire de Dieu ; *b*) de la faculté de posséder des biens temporels : toutes les spéculations honnêtes et légitimes leur sont permises ; *c*) du pouvoir, que confère le sacrement de mariage, de fonder des familles chrétiennes, et de perpétuer les membres de la société ecclésiastique.

V. **Développement historique de la constitution de l'Église. — Conclusion.** — Nous venons d'esquisser l'organisation fondamentale du gouvernement de l'Église : unité monarchique et répartition du pouvoir sacerdotal en trois

1) Ci-dessus, p. 39.

2) Voy Conc. de Trente, sess. XXIII, de Sacram. Ord. cap. V, et can. 7.

degrés d'institution divine; organisation nécessaire, qui dès l'origine est entrée dans sa constitution et qui y restera toujours. Mais ces degrés divins portaient en eux le germe d'une filiation nombreuse. Par l'action du Souverain-Pontificat et sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu, on les vit se dédoubler en quelque sorte; on en vit sortir les institutions historiques les plus étonnantes, depuis le patriarchat jusqu'à la plus petite aumônerie, institutions parfaitement coordonnées, adaptées aux besoins des temps et des lieux, et qui font de l'Église, même humainement parlant, l'organisation la plus admirable qui ait jamais existé sur la terre.

L'Église est l'unité souveraine et la suprême variété. La souveraineté y est à la fois de droit divin et de droit humain. Le droit divin se manifeste principalement dans l'institution, les formes, les limites et les règles de transmission du pouvoir; le droit humain, dans la désignation et l'élection des personnes qui doivent l'exercer.

Elle réunit les avantages de la monarchie héréditaire et de la monarchie élective, l'inviolabilité et la stabilité de l'une, la popularité de l'autre.

Elle est absolue, et cependant limitée de toutes parts, et coordonnée avec l'autorité de l'Église collective.

Monarchie une, indivisible, universelle, en parfaite harmonie avec le dogme de l'unité de Dieu et du genre humain, de la fraternité et de l'égalité originelles entre tous les hommes, elle est en même temps une sorte de confédération, dans laquelle les divers diocèses, comme autant d'États particuliers, jouissent d'assez d'indépendance et de liberté d'action pour répondre pleinement aux traditions et au génie propres de chaque peuple chrétien.

Enfin, elle est puissante, mais ne saurait être oppressive: elle est de toutes parts entourée de gardiens des principes et de l'ordre; et d'ailleurs elle ne se transmet ni par la naissance ni par la fortune; les rangs les plus élevés sont le prix du mérite et de la vertu.

DEUXIÈME SECTION.

L'ÉTAT.

Constitution fondamentale de la société humaine. — Origine du pouvoir civil, ses facultés, ses devoirs envers la société par rapport à la religion.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

I. **La société religieuse antérieure à toute autre société.** —Nous avons vu, dans la première section, que l'Église catholique, expression sensible des rapports que Dieu a établis pour s'unir à ses créatures, est une société visible, parfaite, ayant sa constitution, sa hiérarchie de pouvoirs, son gouvernement, ses lois et sa police propres. On pourrait, en ce sens, appeler très exactement la société spirituelle un *État politique;* mais l'usage a réservé cette qualification à la société civile.

a) Considérée dans son origine, la société religieuse précède toutes les autres sociétés ; car la première des sociétés est nécessairement celle de l'homme avec Dieu son créateur ; et de fait le sacerdoce a existé longtemps avant les royaumes et les empires.

b) Considérée dans sa constitution définitive, elle est encore antérieure à tous les États actuellement existants.

c) D'ailleurs, nous verrons que la religion est nécessaire à toute association quelconque, qu'elle est le principe même de la vie sociale et le fondement indispensable de l'ordre politique.

II. **La famille ou la société domestique.** — Suivant le plan originel de la constitution du genre humain, ce n'est pas seulement envers Dieu que l'homme a des devoirs à remplir ; il ne vit point isolé sur la terre, il a des rapports

nécessaires avec d'autres hommes. Ces rapports, d'après la diversité de leur nature, donnent naissance à des devoirs divers et, par conséquent, à des sociétés de genre différent. Dieu est ainsi, non-seulement l'auteur de l'homme, mais encore l'auteur de l'ordre social; il a profondément implanté dans les entrailles de l'humanité l'amour de la société, le besoin de l'association de l'homme avec ses semblables.

L'existence de l'homme suppose d'abord la famille; et ses inclinations les plus intimes tendent à en former une nouvelle. Sans elle le genre humain ne pourrait subsister. De là, la *société domestique*, répondant directement aux premiers besoins naturels et aux fins individuelles de l'humanité; et le *pouvoir domestique*, à la fois marital et paternel, chargé de fonder une *maison*, d'y procurer le bien-être, d'y maintenir le bon ordre, d'y assigner à chacun son rôle. La famille remontant à l'origine même de l'homme, elle est antérieure à l'État, elle en est le principe, l'élément primordial. Sa constitution essentielle est de droit naturel; la puissance civile n'a pas le pouvoir de la modifier. Les relations positives et réciproques des époux, des parents, des enfants, celles des familles avec l'État, peuvent être formulées dans les lois civiles; mais ces lois supposent le droit naturel, elles ne l'établissent pas.

III. **La société civile.** — Les familles ne vivent point non plus dans le monde isolées les unes des autres.

1° L'inclination naturelle, *la sociabilité*, les porte à s'unir entre elles.

2° Elles ont, en outre, des besoins physiques communs, qui les poussent aussi à se rapprocher : c'est l'instinct de conservation. Séparées, elles n'auraient qu'une durée éphémère, elles seraient dans l'impuissance de résister à toutes les causes de mort qui environnent ici-bas l'être humain, et de produire les choses qui sont nécessaires à la vie. En guerre perpétuelle avec toutes les forces destructives de la création, avec les éléments et les bêtes féroces, un combat plus redoutable leur serait livré par les familles rivales. Aucune autorité publique et commune ne les obligeant ni ne les protégeant, la force seule deviendrait le droit, et il n'y aurait sur la terre aucune justice, aucune sécurité.

4o Enfin, les facultés intellectuelles et morales des individus ne pourraient non plus, au sein de familles isolées, recevoir la culture et le perfectionnement qui leur conviennent. Pour naître et se développer, les vertus, les sciences et les arts requièrent quatre choses que l'association générale des familles peut seul donner :

a) La paix et les commodités de la vie,

b) Le concours et l'émulation de tous les esprits les plus actifs et les plus intelligents,

c) Les ressources ou les moyens d'exécution,

d) Le temps, surtout le temps, qui recueille les résultats acquis par l'expérience et les efforts communs, et qui les transmet aux générations à venir pour les accroître de trésors nouveaux.

Ce sont toutes ces causes réunies qui ont porté les familles à mettre en commun leurs aspirations et leurs ressources, leurs forces et leurs talents; à rechercher par l'association le bien commun de leur perfectionnement physique, intellectuel et moral; en un mot, à constituer la *société civile* et le *pouvoir politique*. En cela elles ont obéi à des impulsions nécessaires, dérivant de la nature elle-même, et, par conséquent, à une loi naturelle.

Par là se trouve clairement déterminé le but *propre*, *direct*, *immédiat*, que Dieu a assigné au pouvoir civil : la félicité *naturelle* des hommes par le moyen de l'ordre extérieur, en garantissant à chaque membre du corps social la possession et l'exercice de ses droits de *conservation*, de *propriété* et d'*indépendance*, et en favorisant l'œuvre de son perfectionnement, c'est-à-dire, en lui prêtant sa coopération positive, là où elle est nécessaire, pour l'aider à atteindre le développement de ses forces physiques, intellectuelles et morales, suivant les lois que Dieu a établies et *dans l'ordre de la nature*. Les philosophes chrétiens sont, en ce point, pleinement d'accord avec les théologiens[1].

Le pouvoir civil ne crée donc pas la justice et la morale; il les fait seulement régner dans l'ordre extérieur et public.

1) V. Taparelli, *Essai théorique de droit naturel*, liv. IV, ch. II, Ed. Casterman, tom. II, p. 23; Suarez, *De legibus*, lib. III, cap. XI, n. 7; Sylvius, *In* 1am 2ae. Q. XCV, art. 4.

Il ne crée pas non plus les droits essentiels des membres de la société; il ne fait que les sauvegarder et les protéger, ne venant d'ailleurs directement en aide aux individus que lorsque leurs forces personnelles sont insuffisantes. Enfin, il ne produit ni n'établit les lois du perfectionnement des facultés naturelles de l'homme; il en favorise et facilite l'observation.

IV. **Rapports généraux de ces trois sociétés.**—Telle est la constitution originelle et fondamentale du genre humain : trois sociétés correspondant aux trois ordres de rapports essentiels que l'homme a avec ses semblables, et ayant chacune leur fin propre, déterminée par leur nature particulière. Entre ces sociétés différentes il ne peut, en principe, y avoir de désaccord ni de contradition, parce que toutes trois viennent d'une même et unique origine, de Dieu, qui est essentiellement sagesse, ordre et harmonie. Bien plus, malgré leur diversité, les fins spéciales de ces sociétés, loin d'être opposées entre elles, sont au contraire intimement unies : elles sont toutes nécessairement subordonnées à la *fin dernière* de l'homme. En effet, les différentes sociétés qui composent l'humanité ne sauraient avoir de fin autre que celle de chaque homme en particulier; toutes répondent à des besoins et à des tendances de son être ; elles ont son bonheur pour objet. Or, dans l'homme, tout doit tendre au but suprême de son existence; toutes les fins particulières de ses facultés doivent être dirigées vers la fin générale de son être; chaque besoin particulier n'est et ne peut être en lui qu'une manifestation particulière du besoin qu'il a du bonheur absolu; toutes ses tendances particulières le portent en définitive vers un même objet, qui est la possession de ce bonheur; en un mot, toutes ses opérations particulières doivent être rapportés à sa fin dernière, et, à proprement parler, ne sauraient être autre chose que des *moyens*, directs ou indirects, d'atteindre et de réaliser cette fin, Ainsi en doit-il être de toutes les sociétés, domestique, politique et autres analogues, puisque toutes ont nécessairement pour objet quelque fin ou bien particulier de l'homme. D'où il suit, par une conséquence d'une rigueur absolue, que toutes ces sociétés sont subordonnés à l'Église, laquelle a pour mission *propre* de

conduire l'homme à sa fin dernière, à l'éternelle félicité dans la possession de Dieu. L'Église est ainsi la société *nécessaire* par excellence, la société vraiment *suprême*.

On voit par là que la société civile est faite pour servir l'individu, non l'individu pour servir la société. « Les sociétés humaines, a dit avec raison M. Guizot après Royer-Collard, naissent, vivent et meurent sur la terre; là s'accomplissent leurs destinées; mais elles ne contiennent pas l'homme tout entier. Après qu'il s'est engagé à la société, il lui reste la plus noble partie de lui-même, les hautes facultés par lesquelles il s'élève à la vie future.... nous autres personnes individuelles, êtres doués d'immortalité, nous avons une autre destinée que les États. » Ainsi, même dans la société purement humaine, l'idée de la fin dernière est la source de l'idée du *véritable bien social*.

Je signale dès à présent ces vérités, parce qu'elles sont vraiment fondamentales, et que nous devrons souvent à l'avenir en faire l'application; les rapports de l'Église et de l'État y sont tout entiers renfermés comme dans leur germe.

La société politique va faire l'objet de nos études. Nous n'avons pas à discuter ici toutes les questions qui se rapportent à son origine et aux formes diverses, simples ou mixtes, qu'elle peut revêtir. Le but que nous nous proposons d'atteindre demande seulement que nous présentions quelques considérations sur le pouvoir, sur son origine, ses facultés et ses devoirs par rapport à la religion.

Le pouvoir est le principe par lequel la société subsiste et dans lequel elle se personnifie; c'est en lui qu'elle se résume, de même que la famille se résume dans l'autorité domestique, et l'Église dans l'autorité religieuse. C'est pourquoi, dans le cours de nos études, nous prendrons les termes *société* et *puissance* comme synonymes.

CHAPITRE PREMIER.

Origine et nature du pouvoir civil.

Le *naturalisme*, cette grande et si funeste erreur du temps présent, veut rendre le pouvoir civil indépendant de Dieu et de sa loi. Nous montrerons au contraire que le souverain temporel n'est et ne peut être que *le ministre de Dieu pour le bien*[1] ; que son autorité, aussi bien que celle des pasteurs de l'Église, vient de lui comme de sa source et doit retourner à lui comme à sa fin dernière. Une fois cette vérité bien comprise, il deviendra évident aussi que chacune de deux puissances doit reconnaître et respecter les droits de l'autre, et que l'accord le plus parfait est la loi fondamentale de leurs relations.

Nous ferons voir, en outre, que loin d'étendre démésurément les facultés du pouvoir civil, le *droit divin* les renferme dans les limites rigoureuses de la raison et de la justice, et donne ainsi la plus forte garantie possible à la liberté civile et politique des citoyens.

Quand on veut considérer le droit divin dans ses rapports avec l'origine et la constitution du pouvoir civil, il faut avoir grand soin de distinguer les deux aspects différents que présente la question : on doit se placer tour à tour dans l'ordre abstrait et dans l'ordre concret.

ARTICLE 1er.

De l'origine divine du pouvoir politique considéré en soi ou dans l'ordre abstrait.

§ I.

Les erreurs.

Il serait trop long de rappeler toutes les erreurs qui se sont produites, aux différents époques, sur l'origine et la

(1) *Épît. aux Romains*, XIII, 4.

nature du pouvoir politique; je ne puis cependant me dispenser d'en faire connaître les principales.

I. **Judas de Galilée.** — Au témoignage de Flave Josèphe, ce fut une opinion répandue parmi les juifs, au temps de Notre-Seigneur, par un certain Judas ou Simon de Galilée, que le peuple ne doit reconnaître aucune autre souveraineté que celle de Dieu, l'homme étant originellement et en vertu de sa propre dignité indépendant de tout autre homme[1]. Comme l'ont fait observer saint Jérôme et saint Augustin, les juifs prirent occasion de cette erreur pour calomnier le Sauveur, qui lui-même était Galiléen, et pour le rendre suspect de cette doctrine séditieuse auprès des Romains[2]. Telle était leur intention lorsqu'ils vinrent lui demander s'il était permis de payer le tribut à César. Il n'est cependant pas certain que ce Judas ait entendu parler du pouvoir civil en général; peut-être voulut-il dire qu'à cause de la forme particulière de leur gouvernement, qui était essentiellement théocratique, les Juifs ne pouvaient être tenus d'obéir à un prince païen, ni de lui payer le cens.

II. **Les gnostiques.** — Une doctrine analogue fut enseignée par les sectes perverses qui s'élevèrent dès les premiers temps du christianisme, et particulièrement par les gnostiques. Ceux-ci méprisaient tout pouvoir humain et toute magistrature civile comme étant l'ouvrage du mauvais esprit ou du diable; et ils disaient, en conséquence, qu'en vertu de la liberté apportée aux hommes par Jésus-Christ, les chrétiens étaient entièrement affranchis de la soumission aux puissances séculières infidèles. Cette erreur funeste fut relevée avec beaucoup d'énergie par S. Pierre[3], S. Paul[4] et S. Jude[5], dans leurs épîtres canoniques. Les

1) *Antiquit. judaïc.*, lib. XVIII, cap. 1 et 2. *De bello judaïc.* cap. 2; V. *Act. apostol.*, V, 37.

2) S. Jer. *Comment. in Epist. ad Tit.* cap. III, Oper. tom. VII, col. 591, ed. Migne; S. Aug. *Enarrat.* in psalm. 118. Op. tom. V, col. 1501, ed. Migne.

3) II. *Petr.* II, 10.

4) *Ad Rom.*, XIII.

5) *Jud.*, V, 8.

Pères et les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, marchant sur leurs traces, ont combattu à leur tour les blasphèmes de ces sectaires, et repoussé ainsi les accusations des gentils, qui ne manquaient pas d'en prendre occasion de rendre odieuse la religion chrétienne, comme on peut le voir dans les apologies d'Athénagore, de saint Justin, de Clément d'Alexandrie, de Tertullien, et surtout dans les écrits de saint Irénée[1].

Dans des temps beaucoup plus rapprochés, cette doctrine a été reproduite par les béguards, par Wiclef, Jean Huss, les anabaptistes, et, de nos jours même, par certains socialistes, gens fanatiques, ennemis de tout pouvoir légitime, non-seulement chez les infidèles, mais encore chez les chrétiens.

III. **Les rationalistes.** — Les rationalistes modernes ne prétendent point nier la légitimité du pouvoir politique ; en réalité cependant ils le dépouillent de toute valeur morale. Ils enseignent qu'il vient de l'homme et non de Dieu ; et cette origine ne le rend que plus respectable à leurs yeux. Telle est la théorie de J.-J. Rousseau[2] et de Hobbes[3]. Ce sont ces deux prétendus philosophes, mais le premier surtout, qui ont le plus contribué à amener la déplorable confusion d'idées qui règne dans les écrits de tant de publicistes contemporains sur l'origine, la nature et les facultés du pouvoir civil. Nous devons donc faire connaître leur système, au moins dans ses traits principaux.

1° **État nature**. — Suivant ces deux auteurs, la société n'est point dans la nature de l'homme : pour eux, l'*état naturel* c'est l'état d'isolement, l'état sauvage, où chacun vit au gré de ses caprices. Ce fut réellement là, disent-ils, l'état primitif. Dans cette situation, l'homme n'était lié par aucune loi qui lui fût supérieure ; il n'avait aucun devoir à remplir envers ses semblables. L'idée de Dieu et de la loi morale est donc entièrement écartée de leur système social.

1) *Adv. haereses*, lib. V, cap. 24, col. 1186. éd. Migne.

2) Voy. *Contrat social*.

3) *Leviathan, sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis.*

Rousseau et Hobbes sont pleinement d'accord sur ces points fondamentaux ; ils ne se séparent que sur des questions de détail. D'après le premier, l'état de nature était un état de paix et de bienveillance mutuelle ; car l'homme est naturellement bon, et, s'il est aujourd'hui méchant et dépravé, c'est grâce à la société. Pour le second, au contraire, l'état de nature était un état de guerre continuelle de tous contre tous ; la force y était la seule limite du droit ; l'homme, on le comprend, y était malheureux à l'excès.

2° **Origine de la société.** — Que, dans la théorie de Hobbes, les hommes aient cherché à sortir d'un état qui leur était insupportable, on le conçoit facilement ; mais cette envie ne s'explique pas si, comme l'affirme Rousseau, ils y étaient parfaitement heureux. Quoi qu'il en soit, suivant l'un et l'autre auteur, ils en sont sortis, et ils en sont sortis parce qu'ils l'ont bien voulu ; rien ne les y forçait. En sorte que, pour eux, la société est un fait tout accidentel. C'est une simple convention, un contrat entièrement libre, qui lui a donné naissance,—qui a créé le droit et le devoir social, la justice et la moralité sociale, — qui a fait et établi le pouvoir politique. Sur cela nos deux écrivains sont encore en pleine conformité de sentiment ; mais ils se divisent de nouveau quand il s'agit de déterminer les facultés du pouvoir et le mode suivant lequel il a été constitué.

3° **Origine et facultés du pouvoir social.**—D'après le philosophe anglais, par la *convention sociale* chacun aliéna en faveur *d'un seul* son droit naturel ; tous les droits individuels aliénés forment le pouvoir. Le pouvoir ainsi constitué est monarchique, illimité et absolu ; ses actes sont toujours légitimes, son droit est égal à sa force, il n'existe aucune loi supérieure à laquelle il doive se conformer, il est à lui-même sa propre règle.

Rousseau semble avoir eu un peu plus de souci de la liberté. Pour lui le problème à résoudre était « de trouver » une forme d'association qui défendît et protégeât, de toute » la force commune, la personne et les biens de chaque » associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéît » cependant qu'à lui-même et restât aussi libre qu'aupara-

» vant. » Le *contrat social* en donna la solution. Par ce contrat, en effet, « chacun mit en commun sa personne et » sa puissance sous la suprême direction de la volonté géné- » rale. Les contractants constituèrent ainsi un être moral » collectif, à la fois *État*, *Souverain* et *Puissance*, suivant » le point de vue dont on l'envisage. Il est appelé par ses » membres *État*, quand il est passif, *Souverain*, quand il est » actif, *Puissance*, en le comparant à ses semblables » La souveraineté réside donc dans la volonté générale, laquelle n'est autre chose que la collection des volontés individuelles, des pouvoirs et des droits particuliers.

De cette notion fondamentale il est facile de déduire les facultés du pouvoir social. Puisque la volonté générale représente toutes les volontés individuelles, elle est censée vouloir toujours ce que chacun veut, et réciproquement. Il s'ensuit que le pouvoir ne peut nuire à aucun des membres de la société;

Il s'ensuit que les sujets n'ont besoin d'aucune garantie contre les empiétements du pouvoir;

Il s'ensuit encore que la volonté générale, étant la volonté du peuple, n'a rien au-dessus d'elle, n'est soumise à aucune loi; elle est infaillible, elle ne saurait mal faire. Il n'est pas même nécessaire que la loi soit raisonnable : « Le peuple, dit Rousseau, n'a pas besoin de raison pour valider ses actes. » Il peut même se détruire; « car s'il plaît au peuple de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a le droit de l'en empêcher? »

Il s'ensuit enfin que, la volonté générale étant toujours juste et droite, chacun est tenu de lui obéir et peut y être contraint par la force; car, dit l'auteur, « le pacte renferme » tacitement cet engagement... que quiconque refusera d'obéir » à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps : » ce qui ne signifie autre chose sinon *qu'on le forcera* » *d'être libre*. Telle est la condition qui, *donnant chaque* » *citoyen à la patrie*, le garantit de toute dépendance per- » sonnelle. »

On voit que, divisés sur une simple question de forme, nos deux auteurs aboutissent au même résultat final. En substituant au droit divin un droit purement humain, ils ne parviennent qu'à fonder le plus monstrueux despotisme,

Hobbes le despotisme monarchique, Rousseau le despotisme républicain[1].

IV. **Les gallicans.** — Se jetant dans les extrêmes contraires, et voulant écarter du pouvoir tout élément humain, d'autres écrivains ont soutenu que le prince reçoit de Dieu l'investiture de la souveraineté, directement et *personnellement*, par une sorte de communication surnaturelle. Pour eux, non seulement l'autorité descend immédiatement de Dieu dans la personne élue par la nation (ce qui peut se soutenir, comme nous le verrons); mais l'élection elle-même serait divine : Dieu inspirerait aux électeurs de faire tomber leurs suffrages sur tel individu plutôt que sur tel autre; il donnerait ainsi aux peuples, pour le choix de leurs souverains, un secours tout spécial qui les empêcherait pour ainsi dire de se tromper jamais[2].

Dans le dessein de mettre les deux puissances sur le pied d'une parfaite égalité, la plupart des écrivains de l'école gallicane, depuis le XVII[e] siècle, s'expriment de façon à laisser croire que la souveraineté temporelle, non moins que le pouvoir religieux, a un caractère surnaturel[3]. Cette doctrine tend donc à faire disparaître les différences essentielles qui existent entre les deux autorités, différences que nous aurons soin de mettre en évidence, quand le moment en sera venu.

§ II.

Exposé de la doctrine catholique.

A ces erreurs diverses nous allons opposer la vraie doctrine catholique, et montrer non-seulement que cette doctrine est conforme aux données de la saine philosophie, mais encore qu'elle est la seule qui puisse rendre compte

1) Voy. encore l'*Encyclique du* 8 *déc.* 1864 *et la liberté, Adresse aux Évêques*, p. 13 suiv.

2) Voy. De Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, lib. II, cap. 2.

3) Voy. Étienne Baluze, *Not. ad Epist.* 81 *Lupi Ferrar.;* Ren. Chopin, *De sacra politia*, lib. I, tit. VII, § 9.

des problèmes fondamentaux de l'être social, des droits et des devoirs réciproques du souverain et des sujets.

Proposition. — C'est un dogme de la religion chrétienne que le pouvoir civil émane de Dieu comme de la source de tout droit, de toute justice, de toute légitimité.

I. **Preuves.** — 1° *S. Écriture*. Cette vérité est clairement attestée dans les Livres-Saints : ils nous disent « qu'il n'est point de pouvoir qui ne vienne de Dieu, » que « c'est par lui que les rois règnent, » que « c'est du Seigneur qu'ils ont reçu la puissance et la domination, » et qu'en conséquence ils peuvent, avec raison, s'attribuer le titre de « ministres de Dieu pour le bien »[1].

2° *Tradition*. La tradition confirme les enseignements bibliques. Bien que cette doctrine nous soit enseignée par la raison elle-même avec une si parfaite évidence, les Pères et les théologiens n'ont jamais cessé de la redire, parce qu'il s'est rencontré de tout temps des hommes amateurs du désordre, disposés à accueillir avec une extrême facilité les erreurs qui flattent l'orgueil et l'esprit d'insubordination[2].

3° *Raison théologique*. L'enseignement des docteurs catholiques n'a rien qui ne soit parfaitement conforme à la raison.

A priori, il est évident que le pouvoir souverain qui gouverne la société, s'il est autre chose que la force physique, doit venir de Dieu. Il ne saurait être qu'une sorte d'émanation, de participation de sa souveraineté. Tout pouvoir humain est un *droit relatif;* or, tout droit de cette nature a nécessairement pour fondement le *droit absolu*, lequel est la volonté même de Dieu. Nul pouvoir humain ne saurait trouver en lui-même sa raison d'être.

Il est une autre démonstration de l'origine divine du pouvoir; elle découle de la nature même du genre humain, et peut se formuler ainsi : tout ce qui est une nécessité de la nature est une loi de Dieu; or, la société est une nécessité

1) *Proverb.*, VIII, 15; *Sagesse*, VI, 4; *Épît. aux Rom.*, XIII, 1 et suiv.
2) Ci-dessus pag. 60 et 61; voy. en outre, S. Augustin, *De civit. Dei*, VI, 6; S. Jean Chrysost., *Homil.* XXIII *in Epist. ad Rom.*

de la nature, et le pouvoir est une nécessité de la société; donc le pouvoir est une loi divine. Chaque membre de ce raisonnement est tellement évident par lui-même, qu'il est à peine besoin d'en indiquer les preuves.

Que Dieu soit l'auteur des lois de la nature, il n'y a que ceux qui font profession d'athéisme qui puissent le nier.

Que la société soit une loi de la nature humaine, personne aujourd'hui ne l'oserait plus contester[1].

Qu'enfin le pouvoir soit nécessaire à la société, cela résulte *a*) du concept même de la société et *b*) des besoins de la société.

a) Une société est le concours intelligent et harmonique de plusieurs êtres libres vers une fin commune, par l'emploi de moyens communs. C'est donc une organisation morale, qui suppose unité et ordre entre les divers membres qui la composent. Par conséquent, il doit y exister un principe qui maintienne cette unité et cet ordre. Ce principe ne peut être que le pouvoir social.

b) D'ailleurs, les besoins de la société réclament impérieusement l'existence d'un pouvoir public, qui veille au bien commun des associés. « S'il est naturel à l'homme de vivre en société, dit S. Thomas, il est nécessaire qu'il y ait parmi les hommes quelqu'un qui gouverne la multitude. Car beaucoup d'hommes étant réunis, et chacun d'eux faisant ce qui lui semblerait bon, la multitude se dissoudrait, si quelqu'un n'avait soin du bien commun; comme il arriverait au corps humain et à celui de tout autre animal, s'il n'existait pas une force qui le dirigeât en veillant au bien de tous ses membres. Sur quoi Salomon dit : *Là où il n'y a point quelqu'un qui gouverne, le peuple sera dispersé*.... Il doit donc y avoir dans toute multitude quelqu'un qui gouverne[2]. » A ce langage, aussi profond que simple, il suffit d'ajouter ce mot de Bellarmin : « Tout le genre humain fût-il d'accord, il ne pourrait pas établir qu'il n'y aura plus ni chefs ni gouvernements[3]. »

1) V. Cousin, *Œuvres*, 1re série, tom. III, p. 265.
2) *De regimine princip.*, lib. I, cap. 1.
3) *Controv. de laicis*, lib. III, cap. VI, 1°.

III. **Sens de l'enseignement catholique.** — Mais il faut bien comprendre en quel sens, suivant l'école catholique, le pouvoir vient de Dieu. Ni l'apôtre saint Paul, ni les Pères, ni les théologiens ne disent « qu'il n'y a pas de *roi* qui ne vienne de Dieu ; » mais, parlant de l'être moral lui-même qui s'appelle pouvoir, sans considérer la personne qui en est dépositaire, ni les formes diverses de gouvernement, ils disent : « il n'y a point de *pouvoir* qui ne vienne de Dieu. » En d'autres termes, comme c'est de Dieu que les hommes ont reçu, entre autres dons naturels, celui de se mettre en société, de savoir s'y conserver, de pouvoir s'y défendre contre l'oppression, et de se mettre en état de faire observer les lois de l'équité, c'est aussi de lui qu'ils tiennent, par cela même, le droit de se donner des chefs qui soient chargés de maintenir la justice et l'ordre public. Cette faculté est dans le plan admirable de la Providence, qui gouverne et dirige les choses humaines avec une souveraine sagesse. On peut donc dire à bon droit que le pouvoir civil, considéré en lui-même, et abstraction faite de ceux qui l'ont en main, vient immédiatement de Dieu; en suite de quoi, les membres de la société, ne pouvant par eux-mêmes et tous ensemble exercer le pouvoir, en confient l'administration soit à un seul, soit à plusieurs, prince, sénat ou assemblée populaire[1]. Les souverains se trouvent ainsi placés au-dessus des autres hommes, non, comme l'a dit Rousseau[2], par le simple effet de la *permission* de Dieu, sans laquelle rien, ni le bien ni le mal, ne peut arriver dans le monde, mais par un effet de sa volonté bienfaisante, qui l'a porté, en vertu même des lois fondamentales de l'ordre moral, à inspirer aux hommes la pensée de pourvoir à leur conservation au moyen d'un gouvernement, en même temps qu'il leur a donné les lumières naturelles nécessaires pour en établir les lois.

Les Pères ont expliqué cette doctrine du *droit divin* avec une admirable lucidité. Dans son homélie XXIII sur l'Épître aux Romains, commentant la célèbre parole de l'apôtre : « *Il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu* », S. Jean Chrysostome s'écrie, en s'adressant à saint Paul lui-

1) V. ci-dessous, art. 2.

2) Ouv. cit., liv. I. chap. 3.

même : « Que dites-vous, ô apôtre? Tout prince est donc » constitué de Dieu? — Je ne dis point cela, répond-il, puis- » que je ne parle d'aucun prince en particulier, mais de la » chose elle-même. J'affirme que l'existence des principautés » est l'œuvre de la divine Sagesse, et que c'est elle qui fait » que toutes choses ne soient point livrées à un téméraire » hasard. — C'est pourquoi, conclut Chrysostome, l'apôtre » ne dit pas qu'il n'y a point de *prince* qui ne vienne de » Dieu; mais il dit, parlant de la chose elle-même : il n'y a » point de *puissance* qui ne vienne de Dieu[1]. »

Ainsi, *droit divin* ne signifie pas *a*) que Dieu transfère immédiatement le pouvoir à telle ou telle personne, à telle ou telle dynastie en particulier : il se peut même très bien faire que le pouvoir, qui dans son essence est de Dieu, ait été dans le principe acquis par des moyens illégitimes;

b) Ni que tous les actes du pouvoir émanent en quelque sorte de Dieu, et qu'il faille les respecter comme tels : l'autorité est de Dieu, mais non *l'exercice* de l'autorité; cet exercice tombe dans le domaine de la liberté;

c) Ni enfin que le pouvoir soit illimité et tout puissant de sa nature : comme nous le verrons, le droit divin indique au contraire un pouvoir aussi limité que possible[2].

Je résume tout ce que je viens de dire par ces paroles du savant cardinal Bellarmin : « Il est certain que la puissance » publique vient de Dieu, de qui seul émanent les choses » bonnes et licites.... Mais il faut ici faire quelques observa- » tions. La puissance politique considérée en général, et sans » descendre particulièrement à la monarchie, à l'aristocratie » ou à la démocratie, émane immédiatement de Dieu; car » étant nécessairement annexée à la nature de l'homme, elle » procède de celui qui a fait cette nature. Ensuite, cette » puissance est de droit naturel, puisqu'elle ne dépend pas du » consentement des hommes : ils doivent en effet avoir un » gouvernement, qu'ils le veuillent ou qu'ils ne le veuillent » pas, à moins de désirer que le genre humain périsse, ce qui

1) *Oper.*, tom. IX. édit. Migne, col. 615. V. aussi S. Irénée. ouv. cit. *Adv. hæreses*, lib. V, cap. 24, col. 1187, ad. Migne.

2) V. Balmès, *Le protestantisme comparé au catholicisme*, chap. 48, édit. de Louvain, tom III, pag. 8

» est contre l'inclination de la nature. C'est ainsi que le droit » de la nature est droit divin; donc le gouvernement est in- » troduit de droit divin. Et c'est là proprement ce que l'apôtre » semble avoir en vue lorsqu'il dit aux Romains : « Celui qui » résiste à la puissance, résiste à l'ordre de Dieu[1]. »

IV. **Conclusions.** — 1° Nous concluons qu'il faut ranger parmi les opinions fausses la doctrine des écrivains qui croient trouver l'origine du pouvoir dans la chute originelle, doctrine qui tend à faire considérer l'institution des gouvernements comme une sorte de fléau public, semblable aux autres maux de toute nature qui affligent l'humanité en peine de la révolte du premier homme contre son Créateur. Si l'homme ne fût pas devenu mauvais, si le péché d'origine ne fût pas entré dans le monde, le pouvoir n'eût pas présenté tous les caractères extérieurs que nous lui voyons aujourd'hui, et dont il a besoin pour maintenir l'ordre dans une société où les passions mal contenues jouent un rôle si tristement prépondérant. Mais pourtant, les hommes fussent-ils demeurés bons et purs, le pouvoir eût toujours été nécessaire pour fonder et maintenir l'unité que réclame toute société publique. D'ailleurs, qu'on ne l'oublie pas, dans l'hypothèse même que nos premiers parents eussent conservé la justice et l'innocence originelles, le péché *personnel*, la rébellion contre la loi divine serait restée possible dans leurs descendants; et par cela même le pouvoir eût encore été nécessaire pour veiller à la conservation de l'ordre.

2° Nous ne pouvons pas non plus admettre le sentiment de ceux qui font dériver le pouvoir civil de l'autorité paternelle, dont il ne serait qu'une extension ou transformation. Si belle qu'elle paraisse au premier aspect, cette thèse a contre elle deux choses : elle affirme, mais ne prouve pas; ensuite, au lieu d'atteindre son but, qui est de consolider l'autorité, elle ébranle tous les gouvernements en les mettant dans l'impossibilité de prouver leur légitimité.

a) Il est vrai que le type de la société se trouve dans la famille; mais de simples analogies ne suffisent pas pour

1) *Op. cit.* l. c.

fonder des droits. Il est hors de doute que les droits du pouvoir civil ne peuvent être confondus avec ceux de la puissance paternelle : ces deux autorités sont des êtres moraux spécifiquement distincts. Pour s'en convaincre, pour comprendre la différence qui existe entre l'ordre domestique et l'ordre public, il suffit de considérer le but divers de l'un et de l'autre, la diversité des règles auxquelles ils doivent être soumis, la différence des moyens dont l'un et l'autre se servent dans leur administration, et les facultés particulières du pouvoir domestique et du pouvoir civil.

b) D'un autre côté, la nature même des choses fait voir que la Providence n'a point établi la puissance paternelle comme source de la souveraineté politique. Semblable souveraineté, en effet, ne pourrait ni se transmettre ni prouver la légitimité de ses titres. Si elle était une simple extension de la puissance paternelle, elle devrait, comme celle-ci, suivre l'ordre de la génération et du sang; elle n'aurait de force juridique que sur les individus issus d'une même souche; or, les nations sont formées de familles différentes. On comprend parfaitement la petite royauté d'un vieillard, d'un patriarche, gouvernant une société composée de deux ou trois générations qui descendent de lui; mais à sa mort son autorité disparaît nécessairement avec lui. Quelle famille alors, quel individu pourrait, en vertu du droit de la nature, s'élever au-dessus des autres et revendiquer la souveraineté? Qui surtout prendrait le gouvernement quand les familles se seraient multipliées, étendues à divers pays, divisées et subdivisées à l'infini?

L'opinion que nous combattons ne se trouve ni dans la Sainte-Écriture ni dans la tradition des Pères. Saint Thomas dit bien qu'il existe une certaine analogie entre le pouvoir domestique et le pouvoir civil, mais en même temps il affirme qu'il y a une différence réelle entre ces deux choses[1].

On conçoit qu'à l'origine, lorsque les familles se furent assez multipliées pour constituer une société politique parfaite, il y ait eu transformation *de fait*, que, de fait, le patriarche ait été investi, expressément ou tacitement, de la souveraineté; mais ce n'a pu être en vertu de sa seule auto-

1) *De regim. princip.*, lib. I, cap. I.

rité paternelle et du seul droit de la nature. Donc, *de droit naturel absolu et politiquement parlant*, tous les hommes sont égaux et indépendants, parce qu'aucune famille, aucun individu, n'a reçu de la nature elle-même une supériorité politique. « Cette vérité, dit Suarez, peut être déduite des saints Pères : ils affirment fréquemment que l'homme a été créé libre et indépendant, et que la souveraineté de l'homme sur l'homme a été introduite par la volonté humaine, » par le droit positif[1].

Pour qu'on ne puisse abuser de cette doctrine, il faut soigneusement remarquer qu'il s'agit ici de *l'égalité originelle* et de l'*ordre abstrait*. « Dieu, dit encore Suarez, ne donne immédiatement à aucun homme une pareille autorité aussi longtemps qu'elle n'est pas conférée à quelqu'un par une institution ou élection humaine[2]. » Mais du moment où le fait humain réalise le pouvoir, l'égalité originelle disparaît. Il s'ensuit que, par notre entrée dans une société constituée et organisée, nous perdons notre indépendance naturelle, et nous devenons sujets de l'autorité politique. Or, nous naissons tous dans une société de cette nature.

Cette distinction entre l'ordre abstrait et l'ordre concret, entre le droit naturel absolu et le fait qui l'applique et le réalise, nous dit assez ce qu'il faut penser de l'article Ier de la *Déclaration des droits de l'homme*, votée en 1789 : « *Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit.* » Sans cette distinction essentielle on donne, comme les législateurs de la Constituante, gain de cause à ces philosophes destructeurs de la raison qui, au XVIIIe siècle, annonçaient aux peuples la liberté et l'égalité dont les horreurs de la révolution française furent les suites, et que Pie VI a justement flétries dans le bref du 19 mars 1791. On fit alors l'essai de la doctrine du *contrat social* de Rousseau, doctrine dont cet article est l'expression abrégée mais fidèle, et l'on en obtint ce qu'elle devait nécessairement produire, anarchie et despotisme tout à la fois.

V. Réfutation du contrat social. — Après ce que

1) *Defensio* cit., lib. III, cap. II, n. II.
2) L. c.

nous venons de dire, il serait oiseux d'insister davantage sur la théorie du sophiste de Genève, théorie absurde et funeste, aussi contraire à la saine raison qu'à la foi. Nous nous contenterons, pour terminer cet article, d'indiquer les principaux points de la réfutation qu'on en peut faire.

a) L'état naturel de l'homme n'est pas l'état sauvage, mais bien celui de société.

b) L'idée de Dieu et de sa loi étant entièrement écartée de la constitution de la société, quelle valeur morale peut avoir le contrat social? Existant antérieurement à tout droit et à tout devoir politique, quelle serait la base d'une semblable convention? En vertu de quel principe en devrions-nous observer les clauses?

c) L'hypothèse est historiquement fausse. Où et quand a été réellement fait ce contrat? On répond : il suffit qu'il ait dû avoir lieu, c'est un contrat *de droit*. — Pauvre subterfuge : s'il n'y a pas contrat de fait, il n'y a contrat d'aucune sorte; il y manque *cet accord de deux ou de plusieurs volontés sur un objet déterminé* qui constitue l'essence du contrat.

d) Semblable contrat est, en outre, impossible à réaliser : tous les hommes, toutes les femmes, tous les enfants devraient y intervenir; tous devraient être unanimement d'accord sur chacune de ses parties; et il faudrait le recommencer à chaque naissance nouvelle; car il ne saurait lier les absents, ni les générations futures, ni les dissidents. Sieyès proposait de le renouveler tous les vingt ans!

e) En résumé, tous les efforts de ce soi-disant philosophe n'ont abouti qu'à ce seul résultat : ébranler la foi en l'action de la divine Providence dans l'organisation et le maintien des sociétés. Or, quand on se place en dehors de cette foi, on ne peut plus donner de base acceptable à la légitimité d'un pouvoir quelconque. Il n'y a dans le monde que deux droits possibles, celui de Dieu et celui de la force.

Article 2e.

De l'origine divine de la souveraineté concrète, ou du mode de communication du pouvoir politique.

Considéré dans son essence ou dans l'ordre abstrait, le pouvoir vient immédiatement de Dieu comme auteur de la nature : c'est là un point de dogme qu'il n'est permis à aucun catholique de mettre en doute. Mais comment se fait la communication de ce pouvoir divin à la personne qui doit l'exercer? Ici nous touchons à une matière sujette à controverse, et sur laquelle les opinions peuvent être diverses sans porter atteinte à la foi.

I. **Remarque préliminaire.** — Avant d'aborder la question du droit divin sous ce second aspect, nous avons à faire une remarque importante. Dans ce que nous allons dire de l'institution des pouvoirs politiques, nous nous maintiendrons au point de vue des *seules lois de la nature.* Il n'est pas permis de douter que Dieu ne puisse intervenir directement et personnellement dans l'organisation de la société humaine, et que même il ne soit réellement intervenu chez les Hébreux. S'étant choisi ce peuple pour en être, non-seulement le roi suprême, comme il l'est de toutes les nations, mais le souverain immédiat et particulier, il désignait lui-même ses mandataires visibles, et leur déterminait leurs devoirs et leurs fonctions. Il y avait donc établi une véritable *théocratie*. Mais cette conduite de Dieu sortait de l'*ordre ordinaire* de sa providence ; elle n'a pas été renouvelée dans le Nouveau-Testament.

Il y a deux choses à considérer dans la souveraineté concrète : le dépositaire de la souveraineté, personne individuelle ou collective, et le *mode* de la souveraineté, ses formes et ses limites.

II. **La personne du Souverain.** — Tout le monde est d'accord que la désignation de la personne appelée à exercer la souveraineté est laissée à la société, à la multitude elle-même. Il est bien vrai que certains auteurs gallicans ont été

tout bonnement jusqu'à dire que Dieu lui-même faisait en quelque sorte l'élection, en inspirant le vote de la nation; mais ce n'est là qu'un rêve.

La personne une fois choisie, qui lui communique la souveraineté? Il y a sur cette question deux opinions en présence dans l'école catholique, et toutes deux sont de libre controverse, puisque, comme le dit Suarez, « on n'y peut rien montrer qui ait été défini par l'Écriture-Sainte ou par la tradition des Pères[1]. »

Droit divin immédiat. — Les uns soutiennent le système que l'on appelle *de la communication immédiate* ou du *droit divin immédiat*. Selon eux, en vertu de la constitution même de la société, le pouvoir politique ne réside pas, ne peut pas résider dans la communauté ou multitude des membres. Dieu donne seulement à celle-ci le droit de désigner le *sujet* et de déterminer la *forme* de la souveraineté; moyennant cette désignation et cette détermination, il se réserve à lui-même d'accorder directement, immédiatement, à la personne élue les droits attachés à la suprême puissance.

Quoique librement controversée, cette opinion paraît avoir eu une origine suspecte. On peut la faire remonter au XIV[e] siècle. Pendant la querelle de l'empereur Louis de Bavière avec le Saint-Siége, les princes de l'empire voulurent faire du *droit divin* un instrument de servitude religieuse à l'usage du souverain, et ils déclarèrent solennellement, dans une constitution publique, que la dignité et la puissance impériales procèdent immédiatement de Dieu seul : *Declaramus quod imperialis dignitas et potestas est immediate a solo Deo.* Ils crurent voir en cela un moyen facile de défendre l'omnipotence impériale, et de pousser, comme ils le voulaient, jusqu'aux plus extrêmes conséquences, la doctrine de la monarchie universelle de l'empereur, doctrine dont Henri VII avait osé poser en ces termes le principe dans un concile tenu à Pise, en 1312 : *Divinis præceptis jubetur, quod omnis anima Romanorum principi sit subjecta* — allusion évidente au texte connu de saint Paul, Rom. XIII, 1.

Les protestants se saisirent avec avidité de cette doctrine,

1) Op. cit., lib. cit., cap. II, n. 2.

chaque fois qu'elle leur parut utile au dessein qu'ils avaient formé de détacher les princes catholiques de l'obéissance et de l'affection dues au Souverain-Pontife. Ce sentiment ne fut nulle part soutenu avec autant de passion qu'en Angleterre, sous le règne de Jacques Ier[1], et en France par les Huguenots du xviie siècle[2]. On professait qu'entre Dieu et les rois il n'y a nul intermédiaire, et que les princes, en vertu de ce droit divin immédiat, jouissent dans leur gouvernement d'une indépendance entière et absolue. Mais nous verrons plus tard que sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, les réformés ont souvent changé d'opinion. Là où ils se croyaient assez forts pour pouvoir se passer de l'appui des puissances séculières, ils cessaient d'être adulateurs, et ils devenaient anarchiques au point de proclamer la souveraineté du peuple la plus révolutionnaire.

Le système de la communication immédiate fut également très en honneur chez les gallicans depuis le xviie siècle. C'est un axiome parmi eux *que le roi ne tient que de Dieu et de son épée*. Persuadés aussi qu'il n'y a pas de moyen plus efficace d'opposer le pouvoir civil à l'autorité sacerdotale, ils donnent cette opinion comme fondement à leur théorie des rapports de l'Église et de l'État. Pour adapter à leur doctrine les textes de la Sainte-Écriture et des Pères, Bossuet et De Marca, les chefs de cette école, ont dû leur faire subir une violence manifeste. Quand on sait quels adversaires les apôtres et les écrivains des premiers siècles ont voulu combattre[3], il est facile de voir que ces textes s'expliquent parfaitement du droit divin médiat; et que là où les princes sont représentés comme établis de Dieu, il ne s'agit pas tant de la collation immédiate de l'autorité par Dieu même, que d'une Providence divine toute spéciale sur les royaumes et sur les peuples. Du reste, nous avons déjà vu avec quelle netteté saint Jean Chrysostome a su distinguer, quant à l'origine, le pouvoir lui-même d'avec la personne qui l'exerce. Nous rencontrerons tout à l'heure un texte également remarquable de saint Augustin.

1) Voy. Suarez, *préf. de l'ouv. cit.*

2) V. Bianchi, *Traité de la puiss. eccl.* liv. I, §§ 7 et 8.

3) Ci-dessus pag. 60 et 61.

Tel n'avait pas été le sentiment de l'ancienne école de théologie de Paris. Ceux que les gallicans considèrent volontiers comme les quatre grands docteurs de *leur Église*, Jean Gerson[1], Jacques Almain[2], Jean Major[3], et Pierre d'Ailly[4], n'ont jamais eu sur cette question une opinion différente de celle de saint Thomas et de la plupart des théologiens catholiques. Il faut remarquer aussi que les gallicans modernes semblent vouloir faire retour aux enseignements de ces lumières de l'antique Sorbonne. Dans le *Mémoire* présenté au Concile de Vatican, Mgr Maret pense, « avec la grande majorité des théologiens, que le principe de la souveraineté nationale bien entendu est la vérité politique. » — « Aujourd'hui, dit-il, ce principe domine notre vie politique. Il doit être respecté, et ce serait un immense danger pour l'Église de lier son sort au principe politique contraire. Rien ne serait plus fatal à l'influence catholique que l'opinion qui voudrait faire de tous les fidèles des adversaires de la souveraineté nationale[5]. » Mgr de Sura abandonne donc une doctrine qui fut pendant près de trois siècles celle de presque tous les savants de son école. Il n'y a rien en cela qui doive nous étonner; car il déclare, au début de son ouvrage, qu'il ne se porte solidaire d'aucune déclaration, d'aucune assemblée, d'aucune doctrine particulière[6].

Droit divin médiat. — La seconde opinion est celle de la *communication médiate* ou du *droit divin médiat*. Elle signifie qu'en donnant aux hommes une nature éminemment sociable, Dieu leur a donné en même temps toutes les facultés nécessaires pour se constituer et se maintenir en société, et par conséquent aussi celle, naturellement inhérente à toute communauté parfaite et permanente, d'établir le pouvoir et le gouvernement sans lesquels la

1) *De potest. ecclesiast.*, consider. I.
2) *De potest. eccles. et laïc.*, quaest. I, cap. I.
3) *Comment. super Matth.*, cap. XVIII.
4) Voy. ouv. cit. et Almain, quaest. II, cap. I, § *Quantum*.
5) Tom. I, page 56 suiv.
6) *Préface*, pag. XXVI.

société serait impossible. C'est donc bien la communauté elle-même qui délègue directement la souveraineté à la personne élue, puisque c'est elle qui, à l'origine, l'a reçue de l'auteur de la nature. En d'autres termes, par droit divin médiat on veut signifier que la puissance politique découle, à la vérité, de Dieu par une loi innée de la nature, mais de telle sorte qu'elle soit accordée au peuple et à la communauté, pour être ensuite confiée, par les suffrages de la nation, à la personne qui doit en exercer les droits. Ainsi, ceux qui sont investis de la souveraineté sont redevables de ce bienfait non-seulement à Dieu, mais aussi à leurs sujets.

Cette doctrine a en sa faveur le sentiment commun des théologiens et des canonistes, dont on peut voir une longue énumération dans Suarez[1] et dans Balmès[2]. Elle compte saint Thomas parmi ses défenseurs[3]. Plusieurs saints Pères l'ont formellement enseignée. Aux paroles remarquables de saint Jean Chrysostome que nous avons déjà citées, nous pouvons ajouter ce texte célèbre de saint Augustin : « *Generale pactum est societatis humanae obedire regibus suis*[4]. L'évêque d'Hippone laisse par là clairement entendre que l'autorité des rois a pour origine immédiate le consentement ou la libre institution des hommes. Un écrivain favorable, si jamais il en fût, à la puissance temporelle et à son absolue indépendance, Hugo Grotius lui-même, pense ici comme le commun des théologiens catholiques[5].

Conciliation. — Les partisans des deux systèmes se font de mutuels reproches. Ceux qui défendent la communication médiate accusent les autres de provoquer le retour des abus que les princes protestants et gallicans commirent autrefois au nom du droit divin immédiat. Ceux-ci, de leur côté, soutiennent que l'opinion des premiers est séditieuse,

1) *Ouv. cit.*, lib. III, cap. II, n. 10.

2) *Ouv. cit.*, chap. XLIX.

3) *De regim. princip.*, lib. I, cap. I. Et *Summ.*, 2a 2ae, Q. X, art. 10; Q. XII, art. 2; Q. CV, art. I.

4) *Confession.*, lib. III, cap. 8, Op. tom. I, col. 690, ed. Migne.

5) *De jure belli et pacis*, lib. I, cap. IV, § VII, n. 3.

qu'elle donne des armes à la révolution, puisqu'elle va jusqu'à justifier le principe anarchique de la *souveraineté du peuple*. Quelque grave que paraisse en théorie cette controverse théologique, elle n'est cependant pas d'une bien grande portée pratique. Sainement entendue, aucune des deux opinions ne renferme les dangers qu'on lui reproche. Comme nous le montrerons, c'est sans apparence de raison que les gallicans prétendent établir l'indépendance absolue de l'État sur la doctrine du droit divin immédiat; et, d'autre part, Suarez a parfaitement prouvé que l'opinion contraire ne fournit aucun prétexte sérieux au peuple de reprendre le pouvoir et de bouleverser la nation quand bon lui semble. Bien plus, de savants théologiens ont fait la conciliation des deux sentiments, et montré que les résultats auxquels conduisent les deux formules sont réellement identiques[1]. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer ces résultats dans leurs rapports, d'abord, avec la sainteté de l'origine du pouvoir, ensuite, avec les droits et les devoirs réciproques du souverain et des sujets.

a) Que Dieu communique le pouvoir à la société, afin que celle-ci le transmette à la personne qui doit l'exercer, ou bien qu'il lui accorde seulement la faculté de déterminer la forme et de désigner la personne, afin que lui-même donne ensuite directement l'investiture des droits souverains, — il en resulte que, dans l'un et l'autre cas, la puissance suprême émane de Dieu et qu'elle est également sacrée. Dans l'une et l'autre hypothèse, le souverain est le ministre de Dieu; mais il n'obtient ses pouvoirs qu'en vertu de la désignation préalable. Cette désignation faite, il n'est besoin, dans aucun système, d'une manifestation nouvelle de la part de Dieu pour qu'il soit entendu que la personne nommée se trouve investie de toutes les facultés correspondantes à l'exercice de ses fonctions.

b) Dans les deux cas, les droits du souverain, monarque héréditaire ou électif, président de république, quelle que soit la forme du gouvernement, ces droits sont les mêmes,

1) V. entre autres, Concina, *Theol. dogm. mor.*, tom. VI. *De jur. nat. et gent.*, lib. III, cap. 2. — P. Zallinger, *Instit. jur. nat.* lib. V, n. 214. — Balmès, *Ouv. cit.* chap. LI.

ils sont scellés d'une autorité également divine, et, par conséquent aussi, l'obligation d'obéir et les autres devoirs des sujets sont exactement les mêmes. On ne voit donc pas quelle différence il y aurait dans la pratique.

Mais s'il en est ainsi, dira-t-on, pourquoi des théologiens aussi graves que Bellarmin et Suarez ont-ils accordé tant d'importance à la distinction dont il s'agit? Cela tient aux circonstances dans lesquelles ils ont écrit. La révolution religieuse du XVIe siècle avait provoqué un développement excessif de la puissance royale, en investissant les souverains du droit de réforme dans les affaires spirituelles. Cette funeste exagération, coïncidant avec les efforts qu'on faisait en France pour déprimer l'autorité pontificale, devait donner crédit à la doctrine qui s'efforçait de mettre sur le même pied la puissance des princes séculiers et celle des papes. Sans doute, le système de la communication immédiate est susceptible d'une explication très raisonnable; mais il peut aussi envelopper un sens faux, propre à faire oublier aux peuples la manière spéciale et toute surnaturelle dont la puissance de l'Église a été instituée. C'est ce sens trop étendu que l'on voulait alors faire prévaloir. Les théologiens dont nous parlons ont vu le danger, et ils ont voulu l'écarter en combattant le système.

Motifs de préférer l'opinion de la communication médiate. — Quoique la foi et l'ordre social ne soient pas directement intéressés à ce débat, nous ne pouvons pas néanmoins ne pas faire remarquer que l'opinion de la communication médiate se concilie incomparablement mieux avec les faits de l'histoire. Les changements si nombreux et si variés introduits, à toutes les époques et chez tous les peuples, dans les gouvernements et leurs constitutions, ne s'expliquent d'une manière vraiment satisfaisante qu'en supposant que c'est la société elle-même qui fait la délégation du pouvoir. L'autre opinion est insuffisante pour résoudre les problèmes fondamentaux de la science.

a) Comme nous le dirons tout-à-l'heure, tout le monde est d'accord qu'au moyen du *pacte d'union* ou *contrat politique*, la société peut limiter le pouvoir, le soumettre à telles ou telles conditions ou garanties. Or, comment expliquer cela,

si la communauté elle-même n'est pas chargée de déléguer l'autorité? Il faudrait dire que Dieu intervient personnellement et immédiatement dans chaque changement, dans chaque combinaison et, en quelque sorte, dans chaque article des constitutions politiques! La sagesse divine, toujours simple dans ses voies, ne nous permet pas de rien penser de semblable : le Créateur a donné, une fois pour toutes, aux hommes, avec leur nature, tout ce qui est nécessaire pour constituer la société et le pouvoir.

b) En outre, limiter le pouvoir, lui poser des conditions, n'est-ce pas faire acte d'autorité, de souveraineté? Quel fondement donner au pacte constitutionnel, si auparavant il n'existe pas de droit politique dans la communauté?

La grande querelle que l'on fait à la théorie du droit divin médiat, c'est qu'avec elle on devrait éternellement demeurer dans l'ordre abstrait, et qu'il serait impossible d'arriver jamais à constituer réellement la société et le pouvoir. En effet, dit-on, la communication de la souveraineté suppose que le peuple est déjà constitué en corps social, puisque, avant cela, il n'est qu'une multitude d'individus isolés, sans autorité civile les uns sur les autres. Or, un corps social constitué suppose un chef réel; donc, la communication du pouvoir, dans ce système, suppose nécessairement cette communication faite. Voilà, conclut-on, le cercle dont il est impossible de sortir.

Mais il me semble que l'on peut victorieusement retourner ce raisonnement contre les partisans de la communication immédiate. S'il est vrai que le peuple n'est à aucun moment le dépositaire de la souveraineté; s'il est vrai, par conséquent, qu'avant la constitution de la société par l'élection d'un chef il n'y a dans le peuple qu'une multitude d'individus isolés, sans autorité civile ou politique les uns sur les autres, il est absolument impossible d'expliquer que ces individus (ou plutôt que la *majorité* de ces individus) puissent élire la personne du souverain, déterminer la forme du gouvernement, limiter les attributions du pouvoir, etc., et *imposer leur volonté à la minorité de la nation*. Il est donc évident qu'une fois cette seconde opinion admise, on ne saurait sortir de l'ordre abstrait ni constituer le gouvernement réel. Les défenseurs de l'autre système se tirent de la difficulté en

disant que l'on doit concevoir, pour un moment du moins, la démocratie absolue comme étant l'état primitif naturel. De la sorte, la communauté universelle possédant réellement la souveraineté, elle peut établir l'un ou l'autre des régimes simples, ou les combiner entre eux de diverses manières.

III. **Formes et limites de la souveraineté.** — Passons maintenant au second point de notre question, aux formes et limites de la souveraineté concrète. Nous l'avons déjà laissé entendre, elles sont de droit positif humain; c'est la société elle-même ou la communauté qui les constitue et les détermine. Toutes les écoles catholiques sont d'accord sur cette doctrine[1].

A la communauté donc appartient la faculté de déterminer : *a*) La forme du gouvernement, simple ou mixte, monarchique, aristocratique ou démocratique; la souveraineté est une, mais ses droits constitutifs peuvent être exercés par une ou plusieurs personnes;

b) Les conditions du pouvoir, ses attributions et ses limites, par le moyen d'un contrat préalable fait avec le souverain; ce pacte forme des engagements mutuels d'une étroite justice;

c) Les règles sur le choix des princes et le mode de transmission du pouvoir;

d) Elle peut enfin, moyennant une cause légitime, changer la constitution de la société et transformer le régime.

On comprend, par là, en quel sens beaucoup d'excellents auteurs ont dit qu'il intervient un *contrat* entre la société et la personne du souverain. Ce contrat existe toujours; quand il n'est pas explicite et écrit, il est implicite et traditionnel. C'est lui qui détermine les lois constitutives de l'État, lois primordiales, qui ont leur origine dans la première institution du gouvernement, c'est-à-dire, qui sont faites au temps où le peuple, choisissant ses maîtres, règle avec eux la forme selon laquelle il prétend être gouverné. Saint Augustin a donc pu dire avec raison, après avoir affirmé l'origine divine du pouvoir : « *Generale pactum est societatis humanae obedire regibus suis.* » A cause de ces

1) Zallinger, ouv. cit., n. 201.

paroles, il en est qui ont considéré saint Augustin comme le premier auteur du *contrat social* et le précurseur de J. J. Rousseau! Le P. Taparelli[1] et Georges Phillips[2] ont également reproché à Bianchi d'avoir entrepris de défendre la liberté à l'aide « du contrat social, » ajoutant que *non defensoribus istis tempus eget*. En cela, ces auteurs ont commis une grave méprise, qu'ils auraient pu éviter en faisant une distinction opportune et nécessaire entre le *contrat social* et le *pacte constitutif* ou *fondamental*. Le contrat imaginaire et antisocial de Rousseau *crée* la société et le pouvoir; le contrat politique dont nous parlons ne fait que les organiser, il constitue l'être concret et en quelque sorte individuel de l'État. Bianchi à la vérité n'énonce pas formellement cette distinction, mais elle résulte assez clairement de sa doctrine.

IV. **L'art. 25 de la constitution belge.** — Pour compléter ce paragraphe, demandons-nous si l'on peut concilier l'article 25 de la constitution belge avec la doctrine que nous venons d'exposer sur l'origine et le mode de communication de l'autorité civile. Cet article est ainsi conçu : « *Tous les pouvoirs émanent de la nation.* »

Rien n'est plus facile, ce nous semble. Pris à la lettre, l'article n'exprime pas autre chose que l'opinion de la communication médiate du pouvoir; et le langage du législateur constituant ne diffère pas de celui de nos meilleurs théologiens. — La *pensée* du congrès aurait-elle été peut-être d'affirmer que le pouvoir vient de la nation comme de sa source première et de sa cause efficiente? Nous ne sommes point autorisés à le supposer. Le rapporteur de la section centrale, M. Raikem, a clairement fait entendre le contraire quand il a dit : « Les sections avaient demandé que l'on énonçat que les pouvoirs qui émanent de la nation sont les *pouvoirs constitutionnels*. La section centrale a cru qu'il était inutile de l'exprimer. Il lui a paru évident que, lorsque la constitution parle de la source des pouvoirs qu'elle reconnaît et établit, elle n'énonce que les pouvoirs

1) *Essai théorique de droit naturel*, n. 1418.
2) *Le droit eccl. dans ses principes gén.*, § CIII.

constitutionnels. » Le congrès n'a donc pas voulu répudier la doctrine chrétienne de l'origine divine de la souveraineté, pour lui substituer la théorie du contrat social, lequel, d'après Rousseau, est le principe de tout pouvoir, de tout droit et de tout devoir social. Mais il a affirmé cette chose incontestable qu'il n'appartient qu'à la nation d'établir sa propre organisation, de déterminer les pouvoirs constitutifs de l'État, législatif, judiciaire, exécutif, ainsi que la manière dont ils doivent être exercés, parce que c'est la nation elle-même qui est le dépositaire et partant la source immédiate de la puissance publique réalisée. D'ailleurs, ce n'est pas dans les déclamations de quelques orateurs qu'il faut aller puiser la pensée de l'Assemblée.

CHAPITRE II.

Facultés du pouvoir civil. — Droits et obligations réciproques du souverain et des sujets. — La doctrine catholique est essentiellement raisonnable.

L'enseignement catholique sur les facultés du pouvoir civil n'est pas seulement conforme à la saine philosophie, il est encore le seul qui puisse tenir les nations à l'abri des excès du despotisme et des désordres de la démagogie.

I. **Devoirs des sujets.** — La souveraineté temporelle a vraiment un caractère sacré : ceux qui en sont revêtus sont en réalité les représentants ou lieutenants de Dieu ; la majesté divine se reflète en eux, et s'identifie en quelque sorte avec leur pouvoir. Conséquemment, en vertu de l'ordre divinement constitué, tout homme doit respecter la puissance établie sur lui et se soumettre à ses justes prescriptions. Il le doit, non-seulement par la crainte de l'épée, mais encore et surtout par les injonctions de sa conscience[1].

Cette loi est une loi universelle, tirant son origine de la constitution même de l'humanité. Elle a toujours et partout existé, aussi bien dans les nations idolâtres que chez le peuple élu.

Le Christ n'est point venu l'abolir; il l'a accomplie, au contraire; il l'a consolidée en révélant plus clairement et en promulguant dans le monde entier les titres divins du pouvoir. Quoique exempt à tant de titres de toute sujétion envers les puissances de la terre, il a voulu sanctifier l'obéissance par ses propres exemples; il n'a point dédaigné de naître sujet d'un prince particulier, il a payé le tribut à César, il a reconnu la puissance d'Hérode, il est allé jusqu'à se soumettre à l'autorité d'un Pilate, reconnaissant que cette autorité venait d'en haut[2].

1) *Épît. aux Rom.*, XIII, 1 à 8.
2) S. Matth., XVII, 21, 24; S. Jean, XIX, 11.

Héritière de sa doctrine, l'Église n'a point non plus cherché à rompre les liens de la subordination des sujets à leurs maîtres temporels. Bien s'en faut; elle a constamment présenté comme un dogme de sa foi l'obligation d'obéir au pouvoir établi. Cette obligation, elle l'impose à tous les citoyens, non-seulement aux laïques, mais même à ses ministres, en tout ce qui n'est pas contraire à la liberté, à l'indépendance et à l'honneur du sacerdoce[1]. Elle la leur impose, non-seulement envers les princes chrétiens, mais encore envers les souverains infidèles. En combattant, comme ils l'ont fait[2], l'erreur pernicieuse des gnostiques, qui cherchaient à renverser les gouvernements établis, les Apôtres et les Pères des premiers siècles nous ont clairement enseigné qu'il peut exister parmi les infidèles un pouvoir légitime, auquel les chrétiens eux-mêmes soient tenus d'obéir. A cette époque, en effet, il ne pouvait être question que de princes et de magistrats païens[3].

La doctrine de l'Église en matière d'obéissance est tellement étendue, qu'elle prescrit aux fidèles de se soumettre, dans les choses justes, même aux princes méchants et pervers[4]. Elle veut que l'on considère en eux, non leur personne et leur conduite privée, mais les fonctions dont ils sont revêtus. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin que « le pouvoir de ceux même qui oppriment leurs semblables leur vient de Dieu[5] ». Cette doctrine n'a pas été inconnue dans l'antiquité païenne, conforme qu'elle est à la raison : « De même, disait Tacite, que vous savez endurer la stérilité, les pluies excessives et les autres fléaux de la nature, ainsi sachez supporter le luxe et l'avarice de vos maîtres ». Il ajoutait : «il faut demander aux dieux de bons empereurs, mais en attendant supporter ceux que l'on a, quels qu'ils soient[6] ».

Gardons-nous cependant de faire de ces principes une

1) V. Suarez, *De legibus*, lib. III, cap. XXXIV.

2) Ci-dessus p. 58.

3) V. Encycliq. de Grégoire XVI, *Mirari vos*, du 15 août 1832; Encycl. de Pie IX, *Qui pluribus*, du 9 nov. 1846; Allocut. consist. du même Pontife, *Jam dudum*, du 18 mars 1861; *Syllabus*, du 8 déc. 1864, prop. LXIII.

4) I. Épit. de S. Pierre, II, 18.

5) *Contra Manich.*, lib. *de natur. boni.*

6) *Hist.*, lib. IV, cap. 74, et lib. VI.

règle absolue et sans exception, de peur qu'en défendant le pouvoir nous n'allions jusqu'à justifier la tyrannie. A côté de leurs devoirs, nécessaires à la conservation de la société, les sujets ont aussi des droits, droits également rigoureux et sacrés.

II. **Devoirs du pouvoir.** — Le droit qu'a le pouvoir d'exiger de ses sujets l'obéissance à ses prescriptions est intimement lié à des devoirs. Ces devoirs sont déterminés par le but même de l'institution des gouvernements. La mission directe de la souveraineté temporelle consiste, comme nous l'avons dit, à faciliter aux hommes, par le moyen de l'ordre extérieur, l'acquisition de la félicité naturelle, en garantissant ses droits à chacun et en favorisant le développement de ses facultés : j'en infère que deux principes essentiels doivent diriger et limiter l'action de la puissance publique sur la société.

1° **Respect de la loi morale et de la loi constitutionnelle.** — C'est de Dieu que l'homme tient tout ce qu'il est et tout ce qu'il a, ses puissances, ses facultés, ses droits. Dans la jouissance de ces droits, dans l'exercice de ces puissances et facultés, il doit se conformer entièrement à la volonté de son auteur, le maître commun de toutes choses; dans la poursuite de son bonheur temporel et terrestre, comme dans toutes les évolutions de son activité personnelle, il est tenu d'observer toutes les prescriptions de la loi morale que Dieu a établie, celles de l'ordre surnaturel aussi bien que celles de l'ordre naturel. Néanmoins, en tout ce qui n'est pas contraire à cette loi, et en vertu de sa liberté et de son indépendance originelles, il peut aussi se prescrire à lui-même des règles arbitraires, et exiger le maintien de ces règles dans l'acte *constitutif* de la société[1]. D'où il suit que le pouvoir social, établi pour lui venir en aide, doit respecter ces droits et ces facultés, et, dans le gouvernement de la société, se conformer lui-même à ces prescriptions et à ces règles. En d'autres termes, le souverain politique est entièrement dominé par la loi morale, et par la loi

1) V. ci-dessus p. 00.

constitutionnelle; tous ses actes doivent être conformes à l'une et à l'autre; ceux qui s'en écartent sont mauvais. La loi constitutionnelle a son expression dans les chartes, écrites ou traditionnelles; la loi morale, dans l'enseignement de l'Église, qui en a été constituée par Dieu lui-même la gardienne et l'interprète, ainsi que je l'expliquerai à l'article suivant. Nous verrons alors qu'il n'est pas plus permis de *séparer* la morale naturelle d'avec la morale surnaturelle dans les actes du pouvoir que dans la conduite privée des citoyens.

On voit par là combien est contraire, je ne dis pas seulement à la foi, mais même aux lumières du bon sens le plus vulgaire, cette maxime monstrueuse de Rousseau et des socialistes, à savoir que l'État est la source de tout droit comme de toute autorité parmi les hommes, et que son pouvoir n'est circonscrit par aucune loi qui lui soit supérieure. En la flétrissant[1], l'Église s'est montrée la vraie gardienne de l'honneur et de la dignité des citoyens.

La loi, qui est le moyen de gouvernement, ne peut donc pas être un pur effet du bon vouloir du souverain; l'arbitraire doit en être banni. Il faut qu'elle soit l'expression fidèle de la droite raison, laquelle, pour être telle, doit se conformer aux deux règles supérieures que nous venons d'indiquer. La vieille et célèbre maxime : « *Quod principi placuit, legis habet vigorem,* » quoique susceptible d'un sens raisonnable, ne laisse pas, rigoureusement parlant, d'être inexacte; elle a besoin d'être corrigée. Sans doute la loi a le principe immédiat de son obligation dans la volonté du législateur; mais celle-ci de son côté doit être dominée par la raison; c'est dans la raison que les lois positives ont la racine première de leur légitimité.

2° **Le bien commun doit être le but de la loi.** — En vertu de la fin même de son institution, le pouvoir ne peut se proposer, dans les actes de son gouvernement, un autre but que le *bien commun* des membres du corps social. Telle est la seconde condition des lois. Celles qui n'y répondent pas, celles qui sont contraires au bien des sujets, celles qui

1) V. *Syllabus*, prop. XXXIX.

n'ont en vue que l'utilité du souverain lui-même ou de particuliers, sont des lois injustes. Les gouvernants ne sont point investis de l'autorité pour l'employer à leur profit personnel, ni au profit des individus, mais uniquement à l'avantage commun des gouvernés. « Le royaume n'est point pour » le roi, dit saint Thomas, mais le roi pour le royaume. Dieu » a établi les rois pour gouverner, et pour conserver à chacun » la possession de son droit, tel est le but de leur institution; » que si les rois, agissant autrement, tournent la chose à leur » profit, ce ne sont plus des rois, mais des tyrans[1]. »

Le docteur angélique donne, dans sa belle définition de la loi, un résumé complet de notre doctrine : « *La loi*, dit-il, *est un réglement dicté par la raison*, *ayant pour but le bien commun*, *et promulgué par celui qui a le soin de la communauté*[2] ». Il est très instructif de rapprocher de cette définition celle de Jean-Jacques Rousseau : « *La loi est l'expression de la volonté générale.* » Quand on sait que, pour saint Thomas, la raison ne peut être que la manifestation fidèle de la loi éternelle, et que, pour Rousseau, la volonté générale ne reconnaît aucune autorité supérieure, on comprend de quel côté est le bons sens, de quel côté sont les plus sérieuses garanties de la liberté.

III. **Résistance au pouvoir.** — Il existe donc des lois divines et humaines que le souverain ne peut enfreindre. Mais s'il vient à méconnaître ses devoirs et les droits de ses sujets? En ce cas l'enseignement catholique ne va pas jusqu'à exiger une obéissance servile, il ne prétend pas enlever aux citoyens la faculté d'en appeler d'un ordre injuste aux lois de l'équité. Est-il donc permis de résister à la puissance civile? Ainsi posée la question peut présenter un double sens : « Quand le commandement est injuste, les sujets sont-ils obligés de l'exécuter? » — ou bien : « Celui qui commande injustement perd-il de fait ses droits à la souveraineté? » En d'autres termes, on peut distinguer deux sortes de résistance : le simple refus d'obéissance, que l'on appelle *résistance passive*, et l'insurrection contre le pouvoir, ou *résistance active*.

1) *De regim. princip.*, lib. I, cap. 2.
2) *Summa theol.*, 1. 2. Q. XC, art. 4.

1° **Refus d'obéissance.** — Une loi peut être injuste de deux manières : *a*) lorsqu'elle commande des choses contraires à la loi naturelle ou à la loi positive divine. Dans ce cas, non-seulement une telle loi n'oblige pas, mais on est tenu de ne pas lui obéir : « *Melius est obedire Deo quam hominibus* ».

b) La loi peut encore être injuste, bien qu'elle ne prescrive rien d'immoral en soi ou de contraire à la loi de Dieu : c'est lorsqu'elle ne tend pas au bien public; lorsque, par exemple, le législateur excède ses facultés, ou que les charges sont inégalement réparties, ou imposées non en vue de l'utilité commune, etc. Une semblable loi est en elle-même dénuée de valeur morale; elle n'a donc pas en soi de force obligatoire. Néanmoins, comme elle ne prescrit rien qui soit mauvais de sa nature, on peut être tenu de lui obéir pour éviter le trouble ou le scandale. L'obligation dérive alors, non de la vertu intrinsèque de la loi positive, mais de cette loi générale et naturelle qui nous prescrit d'éviter, autant que possible, de jeter le désordre dans la société. Telle est la doctrine de saint Thomas[1].

2° **Résistance active.** — Ces principes ne présentent guère de difficulté; mais le point de la résistance active est d'une extrême délicatesse.

État de la question. — Il s'agit de savoir si un pouvoir, légitime dans son origine ou du moins accepté par la nation, mais de fait devenu *tyrannique*, c'est-à-dire, méconnaissant, *d'une manière habituelle*, ses devoirs les plus sacrés, violant les lois fondamentales de l'État, attentant gravement aux droits de ses sujets, — il s'agit de savoir si ce pouvoir oppresseur perd le droit de commander, et s'il peut être renversé, non par *les particuliers*, mais par la *nation* elle-même?

Remarquons bien qu'il ne s'agit pas ici de mettre en question le droit incontestable qu'a la communauté ou le peuple de déterminer, dans le pacte constitutif, les limites, attributions et conditions du pouvoir, et de reprendre le pouvoir

1) *Summa theol.* 1. 2. Q. XCVI, art. 4.

pour le confier à un autre, dans les cas prévus par ce pacte : nous parlons de la résistance de force à un pouvoir tyrannique.

Divers systèmes. — Ici se présente tout d'abord la théorie révolutionnaire. On y prétend que la souveraineté originelle et absolue appartient au peuple seul, qu'elle demeure toujours immanente dans le peuple, et qu'ainsi ceux qui en sont investis pour l'exercer en son nom sont responsables envers lui de l'usage qu'ils en font, et qu'ils peuvent toujours en être par lui dépouillés. Cette doctrine anarchique a été sollennellement réprouvée, comme elle méritait de l'être, par le Souverain-Pontife Grégoire XVI dans l'encyclique *Mirari vos,* du 15 Août 1832, et, après lui, par le Pape Pie IX, qui a condamné cette proposition [LXIII[e] du *Syllabus*] : « Il est permis de refuser l'obéissance aux prin» ces *légitimes*, et même de se révolter contre eux. »

Donnant dans les extrêmes contraires, certains auteurs défendent l'inviolabilité absolue du souverain, soit qu'ils le considèrent, avec Hobbes, comme le ministre irrévocable du peuple, soit qu'ils le considèrent, avec Bossuet, comme le ministre irrévocable de Dieu. Les gallicans sont de ces derniers ; ils appuient leur doctrine sur l'opinion *du droit divin immédiat*. Ils soutiennent qu'à la vérité les sujets ne doivent pas obéir à des lois qui seraient injustes ; mais ils ne leur permettent jamais d'aller jusqu'à la résistance active. C'est pourquoi, disent-ils, quels que soient les attentats du souverain contre les droits des citoyens, ceux-ci n'ont à opposer à ces violences que le remède de la patience et de la fuite, sans que jamais ils puissent être affranchis des liens qui les unissent à son autorité. Ils concluent de là que l'Église ne peut, pour un motif quelconque, ni d'une manière quelconque, soit directe, soit indirecte, délier les sujets du devoir de l'obéissance ou du serment de fidélité[1]. Nous aurons plus tard à examiner ce second aspect de la question, et nous ferons alors une plus large exposition du système gallican.

Enfin, il est une opinion mitoyenne, qui est soutenue par la plupart des grands théologiens catholiques. On compte

1) Article 1 de la déclaration de 1682.

parmi eux les princes mêmes de la science, S. Thomas[1], Suarez[2], Molina[3], Lessius[4], Billuart[5], Bianchi[6]. Ces théologiens enseignent que, quand il n'a plus d'autre moyen de défendre ses droits, le peuple [la nation] peut renverser un gouvernement qui oublie sa mission et ses devoirs jusqu'à se faire le tyran et le bourreau de ses propres sujets. Dans ces conditions, disent-ils, le pouvoir allant *habituellement* contre le but même de son institution, étant devenu prévaricateur, a cessé par là même d'être *légitime;* manquant à toutes les obligations qu'il a contractées envers ses sujets, il n'est plus en droit d'exiger que ceux-ci gardent la fidélité à son égard. L'on ne peut donc pas nier à la société le droit, reconnu à chaque individu, de défendre sa vie attaquée par un injuste agresseur : *vim vi repelli posse, omnia jura clamant*. Toutefois, tous ces grands docteurs exigent qu'avant de recourir à ce moyen terrible qu'on appelle insurrection, on examine sérieusement, longtemps, et avec le concours de toutes les lumières dont on peut disposer, si vraiment la situation l'exige. Or, pour que la situation l'exige, il faut être moralement sûr : 1° que le pouvoir établi fait plus de mal que de bien, et que, par cela même, il n'est plus selon Dieu; — 2° que les inconvénients toujours très graves d'une révolution seront notablement moindres que ceux de la situation déjà faite; — 3° qu'il n'y a pas d'autres moyens que l'insurrection pour sortir de cet état de souffrance et de péril; — 4° enfin, que telle est la conviction des hommes les plus capables de bien juger la question, de ceux surtout qui occupent dans l'État la place la plus rapprochée des pouvoirs suprêmes[7].

L'Encyclique Mirari vos. — Mais il se présente ici une difficulté qu'il est de notre devoir d'éclaircir. Elle a été sou-

1) *Summa theol.*, 2. 2. Q. XLII, art. 2, et *De regimine princ.*, lib. I, cap. VI.

2) *De charitate*, tract. *de bello*, disp. XIII, sect. 8; et *Defensio fidei*, lib. III, cap. II et III.

3) *De jure et justitia*, tract. III, disp. 6, n. 2.

4) *De jure et justitia*, lib. II, cap. IX, disp. 4, n. 10 et 11.

5) *Summa S. Th.*, tract. *de jure et justitia*, dissert. X, art 2.

6) *Traité de la puissance ecclésiastique*, liv. I, §§ 4 et 5.

7) Voir S. Thomas, *De regim. princip.*, c. VI en entier.

levée à l'occasion de l'encyclique *Mirari vos*, du 15 Août 1832. Il est des écrivains catholiques qui pensent que Grégoire XVI y a condamné, d'une manière absolue, toute insurrection contre le pouvoir établi, quelque tyrannique qu'il soit; et, à leur avis, la question ayant été tranchée par l'autorité suprême et infaillible du Souverain-Pontife, il n'est plus permis aux chrétiens d'en discuter.

On peut faire à cette difficulté deux réponses, l'une directe, l'autre indirecte.

1° Suivant les règles reçues en théologie, on doit, dans l'interprétation des actes dogmatiques du Saint-Siége et des Conciles généraux, distinguer le *but spécial* du décret, son *dispositif* ou *conclusion*, d'avec les *motifs* et *considérants*, ou raisons apportées dans le corps de la pièce. Le décret n'a de valeur *absolue* que dans sa conclusion, parce que celle-ci seule nous montre ce que l'on a voulu précisément définir[1]. Or, en examinant attentivement le but que s'est proposé d'atteindre le Pape Grégoire XVI par l'encyclique susdite, on voit que son intention n'a pas du tout été de condamner le commun des théologiens catholiques, mais uniquement les révolutionnaires modernes et leurs doctrines séditieuses.

2° Depuis l'apparition de l'encyclique, des théologiens d'un mérite incontesté, entre autres Mgr Parisis[2] et Balmès[3], ont traité la question, et ils l'ont résolue dans le sens de saint Thomas, sans même avoir soupçonné la décision que l'on dit formulée dans l'acte pontifical. Dans un discours sur *les principes de* 89, discours lu à Rome, au sein de l'académie pontificale de la religion catholique, le 12 juin 1862, en présence de treize cardinaux et de trente archevêques et évêques, Mgr Nardi n'a pas hésité à « admettre et à soutenir, dans le sens de nos grands théologiens, le droit de résistance à l'oppression, » ajoutant d'ailleurs, avec une sage réserve, « que ce sens n'est point celui des législateurs de 89, lesquels, en élevant un cas extrême à la hauteur d'un principe, ont commis une intolérable erreur[4]. » Et ce discours a été publié à Rome

1) V. Melchior Cano, *De locis theol.*, lib. VI, cap. 8.
2) V. *La démocratie devant l'enseignement cath.*, 3e *cas de conscience.*
3) *Le protestantisme comparé au catholicisme, chap. LVI.*
4) V. pp. 15 à 18.

même, sans opposition. Il y a plus : en cette même année 1862, la première édition des *Principes de* 89 de M. l'abbé Godart ayant été soumise à l'examen de la Sacrée Congrégation de l'Index, les censeurs romains y firent des corrections et des modifications considérables; mais ils laissèrent subsister les pages dans lesquelles l'auteur défend, au long et au large, la doctrine de Suarez et des autres théologiens que nous avons cités; ainsi qu'on peut s'en convaincre en lisant le chapitre V de l'édition *corrigée* de 1863. Enfin, j'ajoute que dans le *Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi* soumis à l'examen des Pères du Concile du Vatican en 1870 (et aujourd'hui rendu public), on proposait de définir qu'il n'est permis à personne d'enseigner : « *licitum esse legitimae potestati vi resistere, aut per detestandum facinus eam conjurationibus ac rebellione evertere;* » mais en même temps on déclarait, dans les *Animadversiones* accompagnant ce schema, qu'on n'avait pas l'intention de comprendre dans la définition projetée l'opinion de ceux qui pensent qu'il est des cas extrêmes où la puissance cesse d'*être légitime,* et où, par conséquent, il est permis de lui résister même par la force[1].

Cependant, les théologiens qui admettent que la nation peut quelquefois reprendre le pouvoir par la force, comprennent parfaitement combien leur théorie est délicate. Ils entourent son application de tant de réserves et de conditions, qu'il est, en pratique, extrêmement difficile de justifier une insurrection quelconque. En spéculation, on conçoit facilement de la part du souverain des abus tels, qu'il doit être permis à la société de se défendre contre le tyran; mais entre le souverain et la nation qui sera juge? C'est là qu'est la plus redoutable difficulté. Le P. Taparelli d'Azelio la croit insoluble; et il regarde comme illégitime toute insurrection violente quelconque contre le pouvoir établi[2]. Nous verrons plus tard comment l'Église, au moyen-âge, a su résoudre le problème, et concilier les exigences de l'ordre social avec les droits et les libertés légitimes des peuples.

1) V. le nº 45. Nous voyons par là que la condamnation de la LXIIIᵉ proposition du Syllabus n'atteint pas non plus cette doctrine.

2) Excepté le cas de démence ou de perversité totale du souverain. Ouv. cit., liv. V, chap. I, art. 3, § 2, n. 1018.

IV. **La doctrine catholique seule raisonnable.**— L'on a souvent accusé la doctrine qui prêche la soumission au pouvoir civil d'être pour le peuple une cause de servitude et d'humiliation, en favorisant le despotisme des rois. M. Guizot lui-même, d'ordinaire si judicieux, a écrit que « les droits de » la liberté, les garanties politiques, sont difficiles à concilier » avec le principe de la royauté religieuse; » il avoue cependant que ce principe est moral et élevé.

Elle n'humilie pas. — Mais, en vérité, que peut-il y avoir d'humiliant dans une doctrine qui nous dit : « Dieu ne veut pas que vous viviez à la façon des bêtes; il vous commande d'être réunis en société, et, à cet effet, il vous enjoint de vivre dans la soumission à une puissance établie[1] ? » Y aurait-il donc quelque ignominie pour l'homme à se reconnaître la créature de Dieu, à confesser qu'il tient de lui sa nature et ce qui est nécessaire à sa conservation? Le véritable honneur ne consiste-t-il pas à remplir ses obligations, à obéir aussi bien qu'à commander, suivant la place que la Providence nous a assignée à chacun?

En tout état de société et dans tous les systèmes, qu'on le veuille ou non, il faut bien que les sujets se soumettent aux prescriptions de l'autorité. Reste à savoir quel est celui de ces systèmes qui sauvegarde le mieux la dignité de l'homme. Suivant l'enseignement catholique, le citoyen, en obéissant au pouvoir, ne fait en définitive qu'obéir à Dieu, le Maître souverain de toutes choses; il ne fait que reconnaître sa dépendance envers son principe et son bien suprême. Or, cette heureuse subordination n'est-elle point précisément ce qui fait la vraie gloire de l'homme? Quand, au contraire, on dépouille le pouvoir de ses titres divins, l'autorité n'apparaît plus que comme une force qu'il faut subir ou par nécessité ou par calcul, mais que l'on ne peut ni aimer ni respecter; quand on efface du front des souverains le reflet de la majesté divine, le peuple ne voit plus dans ceux qui commandent que des hommes ordinaires, ses égaux et ses semblables, et il ne peut que se sentir profondément humilié dans son amour-propre par le précepte de la soumission à leurs volontés et à leurs caprices.

1) Balmès, l. c.

Elle ne favorise pas le despotisme. — On a dit, en second lieu, qu'en donnant des titres divins à la légitimité du pouvoir, la doctrine catholique favorise le despotisme et met ainsi en danger la liberté civile. Ceux qui se permettent ces accusations oublient, sans doute, que la légitimité du pouvoir est un élément indispensable pour constituer sa force, et que cette force est la plus sûre garantie de la liberté véritable. Quel est, en effet, le but de l'institution des sociétés et des gouvernements, si ce n'est de substituer la force publique à la force privée, et de faire ainsi prévaloir le droit sur le fait? Or, quand on avilit les titres sur lesquels se fonde l'obéissance qui est due au pouvoir, on attaque du même coup l'objet de l'institution de la société, et, en affaiblissant l'action de la force publique, on provoque le développement de la force privée. Par contre, l'illégitimité entraîne après elle la faiblesse, et les pouvoirs faibles deviennent facilement et presque toujours oppresseurs. Obligés de veiller à leurs propres intérêts et à leur conservation personnelle, ils ne peuvent plus avoir soin des intérêts et de la conservation de la société. C'est là une vérité de raison et d'expérience. On travaille prodigieusement aujourd'hui à affaiblir les gouvernements, en multipliant les garanties constitutionnelles en faveur de la liberté des citoyens : c'est le moyen de provoquer le despotisme. On peut dire, en général, que l'on n'est jamais si près de la tyrannie que quand on prend plus de précautions pour la rendre impossible. Après tout, les garanties écrites, quelles qu'elles soient, n'auront jamais, ne peuvent avoir d'autre valeur que celle des principes acceptés de part et d'autre sur la nature et les droits de la souveraineté. Si donc on veut avoir pour la liberté des garanties sérieuses et efficaces; si l'on veut, autant que cela se peut humainement, rendre impossibles les empiètements et les abus du pouvoir, il faut moins se soucier de réviser les constitutions que de faire pénétrer dans la masse de la nation les enseignements du christianisme. La doctrine catholique, en même temps qu'elle assied l'État sur ses légitimes fondements, lui marque ses vraies limites, et l'empêche de dégénérer en absolutisme et en fausse centralisation.

Elle établit l'ordre et la liberté — La vérité, vérité rationnelle et historique, la voici : c'est par l'enseignement catholique que l'ordre et la liberté sont entrés dans le monde, et c'est par lui seul qu'ils s'y conserveront. L'idée d'autorité, de droit et de devoir est d'origine catholique. Dans l'antiquité païenne, les chefs des peuples n'avaient aucune notion des obligations attachées à la souveraineté. Appuyant leur pouvoir sur des fondements purement humains, ils gouvernaient par la force et pour eux; la société était devenue comme leur propriété ; de là, implacable tyrannie au haut de l'échelle sociale, dégradant esclavage au bas. Il n'en peut plus être ainsi des nations vraiment chrétiennes : l'Église a rendu à la souveraineté son vrai caractère en lui marquant sa vraie mission. Ceux qui en sont investis ne peuvent plus être que les *ministres* du Dieu de bonté, et les *serviteurs* des peuples. Le droit de commander, pour parler comme saint Augustin, est devenu *un service public :* « Etiam qui imperant, *serviunt* iis, quibus *videntur* imperare[1]. » Les paroles que l'Église faisait autrefois entendre aux rois au moment de leur sacre, montrent quelle idée sublime elle a su donner au monde des devoirs de la souveraineté; rien de plus solennel, rien de plus digne de la reconnaissance des hommes : « Prends ce sceptre, — » disait au prince le prélat consécrateur, — c'est l'em» blème du pouvoir sacré qui t'est confié pour protéger le » faible, soutenir celui qui chancelle, corriger les pervers, » et conduire les bons dans la voie du salut. Prends-le » comme la règle de l'équité divine qui dirige le bon et » châtie le méchant; qu'il t'apprenne à aimer la justice et à » détester l'iniquité. » Tel est le résumé des enseignements contenus dans le Pontifical romain[2].

1) *De civit. Dei*, XIX, 14.

2) Tit. *De bened. et coronat. regis*. Voir aussi Donoso Cortès, *Essai sur le cath.*, œuv. tom. 3, p. 33 et suiv., Paris 1862; Montesquieu, *De l'esprit des lois*, liv. XXIV, ch. 3.

CHAPITRE III.

Nécessité sociale de la religion. — La morale indépendante et le naturalisme politique. — Le libéralisme, ses formes diverses, son analogie avec le gallicanisme. — Devoirs du pouvoir envers les sujets et la société par rapport à la religion révélée.

Dans cet article nous n'envisagerons la religion que comme *un bien social*, et nous dirons quels sont les devoirs que le souverain doit remplir envers elle dans l'intérêt de ses sujets. Plus tard, il sera traité des obligations du pouvoir civil envers la religion et l'Église *pour elles-mêmes*.

I. **Nécessité sociale de la religion.** — Nous allons essayer de montrer que la religion est le principe même de la vie sociale et le vrai fondement de l'ordre politique. La conclusion naturelle sera que la première des obligations du pouvoir est, non-seulement de respecter les croyances religieuses, mais de les protéger et de les défendre.

Quand on analyse les conditions d'existence de l'être social, il est facile de voir qu'il repose tout entier sur deux éléments essentiels : *a)* sur les *vérités sociales*, et *b)* sur les *devoirs sociaux*, qui découlent de ces vérités et dont le parfait accomplissement, en établissant l'ordre, procure le bonheur de la société. Or, l'un et l'autre élément ont leur cause, leur raison d'être et leur point d'appui dans les dogmes religieux, de telle façon que les tout premiers principes de deux ordres civil et spirituel se confondent. Ainsi, la société civile et la religion ont la même origine, qui est Dieu, comme elles ont le même terme, qui est le bonheur de l'homme.

1° **Vérités sociales.** — Je dis d'abord qu'il est des vérités-principes qui servent de fondement à tous les États, quelle que soit la forme particulière de leur gouvernement. Les voici :

L'homme, pour agir conformément aux tendances et aux besoins les plus impérieux de sa nature, doit se mettre en société avec ses semblables, et s'y maintenir;

On ne peut imaginer une société constituée sans un pouvoir qui y établisse l'unité et l'ordre;

Entre le pouvoir et les sujets il existe des rapports nécessaires : d'un côté, droit de commander, mais avec équité; de l'autre, obligation d'obéir, mais dans les limites du juste et de l'honnête;

De même, il existe entre les divers membres du corps social des rapports également essentiels, dérivant de leurs droits et de leurs devoirs naturels; les lois civiles doivent en être l'expression vraie et parfaite.

Or, ce ne sont pas les hommes qui ont inventé ces maximes; ils ne les comprendraient même pas si la religion ne venait à leur secours pour les leur expliquer. En effet, si l'on ne croit pas que Dieu est le *Créateur* de l'homme et de la société, l'auteur des rapports existants entre tous les êtres; si l'on ne croit pas qu'il est la *Providence* qui conserve tout par sa puissance et gouverne tout par sa sagesse; si l'on ne croit pas qu'il est le *Maître souverain*, imposant à l'homme, *créature*, *être libre*, sa volonté toujours droite, toujours juste, et lui ordonnant d'observer les lois de la création et de l'ordre universel du monde; si l'on ne croit pas que toute véritable législation émane de Dieu, principe éternel de l'ordre et pouvoir suprême de la société générale des êtres intelligents; — sans ces croyances il est absolument impossible d'arriver jamais à constituer une société quelconque. En dehors de ces dogmes fondamentaux de la religion, tous les hommes sont et demeurent entièrement indépendants les uns des autres. C'est bien là, sans doute, le point de départ de la philosophie incrédule; mais aussi est-elle incapable de rendre raison des lois fondamentales de l'être social. Ce principe de l'indépendance absolue une fois admis, il n'est plus rien, absolument plus rien qui puisse faire disparaître l'égalité originelle des hommes. Entre des êtres égaux il n'existe naturellement ni droits, ni devoirs, ni pouvoir, ni sujets, ni conséquemment ordre possible. L'on a beau recourir, avec Hobbes et Rousseau, aux contrats sociaux : manquant de base morale, ces

conventions seront toujours sans valeur[1]. On ne constituera donc jamais une société seulement avec des hommes; pour que l'homme puisse se mettre en société avec ses semblables, il faut qu'il soit d'abord en société avec Dieu par la religion.

2° **Devoirs sociaux.** — Le second élément dont j'ai parlé comprend les devoirs sociaux. Ces devoirs dérivent des rapports existants entre le pouvoir et les sujets, et entre les divers membres du corps politique. Leur ensemble constitue la *morale sociale*, règle des lois et des mœurs publiques, principe de la justice des unes, de l'honnêteté des autres.

Tout le monde en convient, il est d'une extrême importance pour la société que le législateur et les citoyens aient de justes notions en fait de morale, qu'ils connaissent le principe et l'étendue précise de leurs devoirs, et qu'ils soient portés à les remplir par des motifs et une autorité suffisamment efficaces. Mais quelle est la cause de nos obligations morales, quels sont leurs motifs, quelle est l'autorité qui peut efficacement nous porter à les accomplir? Sur cette question les systèmes les plus faux et les plus monstrueux se sont produits et se renouvellent encore tous les jours. Je n'ai point à faire l'examen de toutes ces théories. Voulant montrer que la *morale sociale* est intimement et nécessairement liée à la religion, même révélée, comme à sa cause, à sa règle et à sa fin, je me contenterai de discuter celles qui ont un rapport direct avec mon but, *la morale indépendante* et *le naturalisme*.

II. **La morale indépendante.** — Par morale indépendante on entend la doctrine de ces prétendus philosophes qui, détachant entièrement la morale de Dieu et de toute croyance religieuse, même naturelle, en placent la source, les raisons et l'autorité dans la nature humaine elle-même, et elle seule.

Il est juste de remarquer, avant tout, que les partisans de cette doctrine admettent la nécessité de la morale et son droit à régler les actions humaines, privées et publiques; tant le sens moral est enraciné dans les cœurs! Mais la tentative à laquelle ces philosophes se livrent de séparer la

1) V. ci-dessus, p. 72.

morale de toute croyance religieuse ne peut avoir sa source que dans l'incrédulité ou le scepticisme le plus absolu en fait de religion, dans la complète ignorance du vrai Dieu et de ses rapports avec le monde, en définitive dans l'athéisme; car admettre l'existence du Dieu créateur et de sa providence, et se croire indépendant de lui, ne peut être le fait d'un être doué de raison.

Il ne sera pas besoin de bien longues considérations pour prouver que la doctrine de la morale indépendante méconnaît entièrement les vérités qui sont les éléments naturels et essentiels d'un bon système de moralité humaine. Ces éléments sont au nombre de trois : la distinction du bien et du mal, ou la loi morale, — l'obligation de pratiquer le bien et de fuir le mal, ou le devoir, — la faculté d'accomplir ou non cette obligation, ou la liberté. Ce n'est évidemment qu'à ces conditions que l'homme peut être dit un agent moral[1]. Or, tous ces faits ont leur raison non dans l'homme, mais dans les dogmes religieux; chacun d'eux nous mène directement à Dieu comme à son principe, à sa règle et à son terme. Pour s'en convaincre, il suffit d'en saisir le sens et d'en accepter les conséquences.

a) Tout le monde comprend parfaitement que la loi morale n'est point d'invention humaine, qu'elle n'est point dépendante de l'esprit ou de la volonté de l'homme; elle a des propriétés qu'il ne peut avoir. L'homme est un être contingent, créé, variable, sujet à l'erreur et à la défaillance. La loi morale apparaît, au contraire, comme quelque chose d'absolu, d'autonome, d'immuable, d'universel, d'éternel, de nécessaire, dominant tous les temps et toutes les institutions. Donc, elle ne peut être qu'un Être qui soit lui-même le Bien nécessaire, éternel, universel, immuable, absolu, prototype de tout ce qui est bon et juste; ce ne peut être que Dieu : Dieu est *principe moral*.

b) La loi morale est obligatoire, elle crée le devoir; donc, elle émane d'un pouvoir supérieur à l'homme, d'un législateur dont la volonté toujours et essentiellement bonne s'impose inévitablement à lui. Ce fait suffit encore pour nous faire trouver Dieu : Dieu est *législateur moral*.

1) V. M. Guizot, *Méditations sur la religion chrétienne*, 3e série, p. 58. Paris 1868.

c) Enfin, la moralité d'une action suppose la liberté; la liberté a pour conséquence la responsabilité; la responsabilité, le mérite et le démérite, la récompense et le châtiment; donc, la liberté morale suppose l'existence d'un Être supérieur à l'homme, à la fois spectateur et juge de ses actions, mais juge qui soit la justice même; ce ne peut être que Dieu : Dieu est *juge moral*. Ce troisième fait signifie qu'il doit exister une sanction à la loi morale, et que cette sanction ne peut être qu'en Dieu. Bien plus, parce que la justice de Dieu ne s'exécute pas entièrement ici-bas, comme le voit facilement quiconque observe la manière dont le juste et l'impie vivent et meurent, il est nécessaire qu'il existe une autre vie où toutes choses soient définitivement réglées; donc, immortalité de l'homme et éternité des récompenses et des peines.

Ainsi, la morale est naturellement et essentiellement liée à la religion. « La morale sans dogmes ne serait qu'une justice sans tribunaux, » a dit Portalis dans une parole judicieuse restée célèbre; et il ajoute, voulant stigmatiser les efforts que fait l'athéisme pour dessécher la source de toute moralité : « Je le dis pour le bien de ma patrie, je le » dis pour le bonheur de la génération présente et pour celui » des générations à venir, le scepticisme outré, l'esprit d'irré- » ligion, transformé en système politique, est plus près de la » barbarie qu'on ne pense[1] ». Oui, bien près de la barbarie; car, ne pouvant trouver hors de Dieu la raison des devoirs, la philosophie incrédule se voit réduite à fonder la morale, aussi bien que la société elle-même, sur les passions ou l'intérêt personnel borné à cette vie seule. Et veut-on connaître les conséquences de cette morale sans religion? Les voici, en deux mots, formulées par le plus froid raisonneur qui ait combattu la doctrine unanime du genre humain, Spinosa : « Considéré sous l'empire de la nature, chacun a » le souverain droit de désirer ce que, éclairé par la saine » raison, ou emporté par les passions, il juge lui être utile; » et il peut s'en emparer, soit par la force, soit par la ruse, » soit par tout autre moyen. D'où il suit que le droit de nature » n'interdit rien que ce que l'on ne désire ou que ce que l'on

1) *Discours et travaux inédits*, pp. 4 et 15, Paris, 1845.

» ne peut pas, et il permet les contentions, les haines, la colère,
» la fraude et absolument tout ce qui excite nos appétits[1]. »

Il est, je le sais, des théoriciens de la morale indépendante qui déclarent la loi morale étrangére et supérieure à toute vue d'intérêt, à toute passion personnelle; ils placent le devoir en dehors et au-dessus de tout autre motif d'action. Mais ce désintéressement absolu est contraire à la nature. L'homme veut jouir, à tout prix; s'il n'a rien à espérer ni à craindre d'une autre vie, il ne saurait renoncer à ses intérêts, étouffer la voix du désir, moins encore celle du besoin, ni consentir à être juste à ses dépens. Que chacun se consulte et soit sincère.

Or, quelle société pourra se maintenir avec de semblables principes? Qui essaiera de contenir le débordement des passions, et de dompter le sauvage droit de nature que les athées mettent dans l'homme? Les lois, pense-t-on : mais les lois elles-mêmes n'auront plus d'autre règle que l'intérêt et les caprices du législateur. Quelle autorité, d'ailleurs, pourraient-elles avoir encore? Nous l'avons vu, du moment où l'on veut constituer la société sans l'intervention de Dieu, il n'existe plus de titres sur lesquels on puisse fonder un droit, un pouvoir quelconque. La force seule devient le principe régulateur de l'action sociale, le fondement unique et l'unique sanction de la moralité publique!

Plus sages que nos incrédules contemporains, les philosophes et les législateurs de l'antiquité païenne ont mis la religion à la base même des institutions sociales. Ils ont souvent mêlé à ce principe de grossières erreurs, c'est vrai; ils l'ont souvent très mal appliqué, ils en ont même souvent abusé; mais enfin ils l'ont proclamé nécessaire. Les lois de Minos et de Seleucus, celles des Douze-Tables, reposent entièrement sur la crainte des dieux. Platon n'hésite pas à affirmer que « l'ignorance du vrai Dieu est pour les États la plus grande des calamités, et que renverser la religion, c'est renverser le fondement de toute société humaine. » Dans son traité des lois, Cicéron pose également la Providence comme base de toute bonne législation; et Plutarque, dans une maxime très connue, nous avertit que la cité à l'établis-

1) *Tract. theolog. polit.*, cap. VI, *De jure uniuscujusque nat. et civ.*

sement de laquelle la religion n'a pas présidé n'échappera pas à une entière ruine : « On bâtirait plutôt une ville dans les airs, dit-il, que de constituer un État en ôtant la croyance des dieux. »

La morale sociale est donc inséparable des dogmes de la religion *naturelle;* nous allons voir qu'elle l'est également de ceux de la religion *révélée.*

III. **Le naturalisme politique ou libéralisme.** — Le fondement de toutes les erreurs qui infectent la société moderne est la scission plus ou moins radicale que l'on s'efforce d'établir entre la nature et la grâce, entre la raison et la foi. C'est là l'œuvre par excellence de la révolution; elle a pour but final la destruction totale de l'ordre surnaturel. C'est là le danger que l'héroïque Pie IX n'a cessé de signaler à la vigilance des pasteurs et à la foi de leurs ouailles pendant son long et glorieux pontificat. Il a flétri le principe du naturalisme dans son encyclique du 9 novembre 1846, dans ses allocutions consistoriales des 9 décembre 1854 et 9 juin 1862, dans le *syllabus* du 8 décembre 1864[1]. Dans l'encyclique *Quanta cura,* à laquelle le *syllabus* était joint, il a spécialement dénoncé l'application qu'on veut faire de cette grande erreur à l'ordre social et politique. « Il vous » est parfaitement connu, Vénérables Frères, dit-il, qu'au» jourd'hui il ne manque pas d'hommes qui, appliquant à » la société civile l'impie et absurde principe du *natura» lisme,* comme ils l'appellent, osent enseigner que « *la » perfection des gouvernements et le progrès civil deman» dent impérieusement que la société humaine soit con» stituée et gouvernée sans plus tenir compte de la religion » que si elle n'existait pas, ou du moins sans faire aucune » différence entre la vraie religion et les fausses.* » De » plus, contrairement à la doctrine de l'Écriture, de l'Église » et des Saints Pères, ils ne craignent pas d'affirmer que » *le meilleur gouvernement est celui où l'on ne reconnaît » pas au pouvoir l'obligation de réprimer, par la sanction » des peines, les violateurs de la religion catholique, si » ce n'est lorsque la tranquillité publique le demande.* »

1) V. prop. III à VI.

» En conséquence de cette idée absolument fausse du gou-
» vernement social, ils n'hésitent pas à favoriser cette opi-
» nion erronée, fatale à l'Église catholique et au salut des
» âmes, et que Notre Prédécesseur, d'heureuse mémoire,
» Grégoire XVI, appelait un délire, savoir que « *la liberté*
» *de conscience et des cultes est un droit propre à chaque*
» *homme, et doit être proclamé et assuré dans tout État bien*
» *constitué, et que les citoyens ont droit à la pleine liberté*
» *de manifester hautement et publiquement leurs opinions,*
» *quelles qu'elles soient, par la parole, par l'impression ou*
» *autrement, sans que l'autorité ecclésiastique ou civile*
» *puisse la limiter.* »

Il importe, avant tout, au sujet de cette grave sentence, de faire remarquer la distinction qui existe entre un principe considéré en lui-même et son application pratique dans certaines circonstances données. La condamnation ne tombe pas sur la nécessité où peut se trouver un État, dans lequel l'unité de foi est brisée, d'accorder la liberté de religion et la jouissance des droits politiques aux sectateurs des cultes dissidents. Nous reviendrons plus tard sur ce point, nous l'examinerons avec tout le soin qu'il mérite, et nous tâcherons alors, au moyen des règles théologiques, de fixer la portée exacte et rigoureuse des trois propositions réprouvées dans l'acte pontifical. Ce que le Saint-Père proscrit, c'est le *principe* lui-même du naturalisme politique, c'est la prétention d'en faire la *meilleure* règle de gouvernement. C'est aussi uniquement sous cet aspect que nous allons nous-même le considérer ici.

Deux sortes de naturalisme. — Pour éviter toute équivoque et afin de placer le débat sur le terrain où nous voulons l'amener, il nous faut distinguer deux sortes de naturalisme politique : la distinction dérive des deux manières très diverses dont la science chrétienne et la science incroyante conçoivent l'ordre général du monde. Le premier est le naturalisme politique *pur;* le second, le naturalisme politique *mitigé,* ou bien, puisqu'on a prétendu l'établir sur la doctrine même du christianisme, on pourrait l'appeler le naturalisme politique soi-disant *chrétien*, comme on dit le libéralisme *catholique*, bien que l'un ne soit pas plus chrétien que l'autre n'est catholique.

1° **Le naturalisme politique pur.** — C'est l'application du naturalisme *religieux* ou *philosophique* à l'ordre social et politique, comme la morale indépendante en est l'application dans la sphère individuelle. Ses défenseurs sont les athées, les déistes et les rationalistes. Ces prétendus philosophes rejettent l'ordre surnaturel et toute religion positive. La révélation divine, toute intervention directe de Dieu dans nos destinées, ils les considèrent comme des attentats à la dignité de l'homme et à l'autonomie de sa raison. Ils n'admettent donc que l'ordre naturel; mais qu'est-ce, à leurs yeux, que l'ordre naturel? Ils entendent par là ou que Dieu n'existe pas, ou que du moins il n'agit pas sur le monde, qu'il demeure complétement étranger aux choses humaines. L'homme, disent-ils, est destitué de toute communication avec lui; il n'a besoin d'aucune illumination pour son entendement, d'aucun secours pour sa volonté. Il peut, par les seules forces et la seule spontanéité de sa nature, connaître parfaitement tout ce qu'il doit savoir en fait de religion. La raison lui suffit; elle est pleinement indépendante de toute autorité soit humaine soit divine, elle est pour chacun l'unique et souverain arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal; elle est à elle-même sa propre loi, elle conduit l'homme à la fin qui lui est propre, aussi infailliblement que les instincts conduisent les brutes à celle qui leur convient[1].

Ces maximes, ils ont dû naturellement les appliquer ensuite à l'ordre civil et politique. En effet, si l'homme individuel est affranchi de toute subordination envers Dieu et envers une religion positive quelconque, il est évident que l'homme collectif ou social ne saurait davantage y être assujéti, et que les lois civiles, aussi bien que les sciences et les arts, doivent être soustraites à toute règle religieuse. De là, le système connu généralement aujourd'hui sous le nom de *libéralisme*, libéralisme du premier degré, absolu, incrédule, aussi ennemi de la vraie liberté que de la religion elle-même. A ses yeux. l'État est la plus haute puissance à laquelle le genre humain s'élève. Il est investi de l'omnipotence : non-seulement il ne reconnaît aucune loi qui lui soit supérieure, mais tout autre pouvoir quelconque lui est

1) V. *Syllabus*, § I, prop. II à V.

subordonné. Il est le droit par excellence, la source de tous les droits et le régulateur suprême de tous les rapports entre les hommes. Il n'existe donc en face de lui aucun droit individuel, ni domestique. A plus forte raison ne reconnaît-il aucun droit propre dont une autre société puisse se glorifier d'être investie[1].

Ce système est donc un véritable athéisme pratique et social, dérivant directement de la doctrine de J. J. Rousseau[2]. C'est la négation sociale de Dieu et de sa loi, négation que l'on couvre du nom équivoque de *sécularisation*, et que l'on veut appliquer à tous les éléments de l'organisation sociale, à l'enseignement, à la bienfaisance, à la science, au travail, à l'industrie, à la politique, à la famille elle-même. On voit que ce libéralisme est autant une négation de la raison que de la foi ; il fausse entièrement la notion de l'ordre naturel lui-même. Nous ne nous en occuperons pas davantage. Je laisse aux théologiens et aux philosophes chrétiens le soin de défendre contre lui la vérité du christianisme et les croyances constantes, universelles, du genre humain. D'ailleurs la monstruosité même de cette erreur est pour la masse des croyants une sorte de bouclier qui les protége contre ses atteintes[3].

2° **Le naturalisme politique mitigé, soi-disant chrétien.** — Il n'en est pas de même de la seconde espèce de naturalisme politique. Celui-ci est d'autant plus dangereux que c'est au nom même du christianisme qu'on le préconise ; et comme, moyennant la part laissée à Dieu et aux idées morales, il reste une garantie d'ordre et de tranquillité, beaucoup d'esprits positifs et conservateurs, ceux que l'on nomme les *libéraux modérés*, s'y laissent prendre, au point de vouloir en faire le principe régulateur de tous les États modernes. C'est donc sur lui que nous devons particulièrement arrêter notre attention.

1) V. *Syllabus*, prop. XXXIX et suiv., LVI et suiv., XIX etc.

2) Ci-dessus pp. 61, 62.

3) V. Mgr Pie, évêque de Poitiers, *Troisième instruction synodale sur les erreurs du temps présent*, 1864. — Taparelli, *Examen critique des gouvern. représ.*, tom. I, ch. VIII. — *Civiltà cathol.*, ser. XI, vol. 1, 2, 3. — Aug. Nicolas, *L'État sans Dieu*. Paris, 1873.

Son principe. — Les philosophes et les hommes d'État qui en sont les patrons admettent les deux ordres naturel et surnaturel, suivant les notions qu'en donne la théologie catholique; ils admettent que tous deux relèvent entièrement de Dieu. A cet égard l'on ne pourrait, sans une manifeste injustice, leur imputer l'athéisme ni même le rationalisme. Leur erreur consiste à vouloir *séparer* ces deux ordres, comme s'ils étaient indépendants l'un de l'autre, tout au moins dans la sphère sociale. Ils pensent, en conséquence, que la révélation et l'autorité de l'Église sont des affaires purement individuelles et de famille, s'arrêtant au seuil de la vie publique. Le pouvoir civil, d'après cela, n'aurait à se préoccuper en aucune façon, dans le gouvernement de la société qui lui est confiée, des rapports surnaturels que peuvent soutenir les citoyens, ni les devoirs qu'ils ont à remplir envers Dieu et la puissance sacerdotale. Les institutions politiques reposant tout entières et uniquement sur les principes de la loi naturelle, celle-ci est pleinement suffisante pour établir et conserver l'ordre moral dans la société. D'ailleurs, la loi naturelle ne dépend point de la révélation : gravée au fond de la conscience par la main même de Dieu, elle se manifeste à chacun de nous sans le secours d'une autorité enseignante. Les politiques dont nous parlons ne disent donc pas, d'une manière générale et absolue, que la morale soit séparée et indépendante de la révélation chrétienne, mais uniquement la morale sociale.

Ses conséquences. — On conclut de ces maximes que l'Église est et doit être séparée de l'État[1]; que « le meilleur gouvernement est celui où l'on ne reconnaît pas au pouvoir l'obligation de réprimer... les violateurs de la religion catholique, » ni d'aucune autre religion positive, « si ce n'est lorsque la tranquillité publique le demande[2]. »

On en conclut encore que, bien que les citoyens soient obligés devant Dieu et devant l'autorité spirituelle de professer et de pratiquer la religion chrétienne, ils ne doivent point y être portés, moins encore contraints, par le pouvoir

1) Syllabus, prop. LV.

2) Encyclique *Quanta cura*, l. c.

séculier, et qu'ainsi la liberté *civile* des cultes et son corollaire naturel, la liberté d'association, d'enseignement et de la presse, sont des règles *nécessaires* de gouvernement, que l'on doit réaliser *partout*. Cependant ces libertés, comme toutes les autres, doivent être rigoureusement maintenues dans les limites de l'ordre public et de la morale sociale déterminées par la loi naturelle.

Il semble aux partisans de ce naturalisme que l'on ne peut abandonner ces principes sans arriver à la confusion des deux sociétés et des deux pouvoirs.

Tels sont les traits caractéristiques du système politique que l'on appelle vulgairement le *libéralisme modéré* ou *mitigé*. Ce n'est pas précisément à la suprématie de l'État qu'il vise, mais à sa *complète* autonomie et à son *absolue* indépendance. Dans son idée, l'Église et l'État constituent deux sociétés entièrement *séparées* dans le cercle de leurs attributions respectives.

2° **Le libéralisme catholique.** — On sait qu'en ces derniers temps, beaucoup de catholiques, très-dévoués, pour la plupart, à la cause de l'Église, ont admis les *conclusions pratiques* de ce libéralisme. Ce sont ceux que, pour ce motif même, on a nommés *catholiques-libéraux*. Voici en quoi consiste leur système. Ils ne patronnent pas, comme les libéraux, la séparation de l'Église et de l'État à titre de *principe* ou de vérité spéculative[1], mais comme une mesure de prudence conseillée par les intérêts mêmes de l'Église. Ils ne nient pas que l'union soit le type divin des relations des deux pouvoirs; mais ce type est, à leurs yeux, quelque chose de purement idéal, sans portée pratique, bon seulement à contempler dans les spéculations scientifiques de l'école[2]. Ils adoptent eux-aussi, comme

1) Il faut dire pourtant que, dans le discours qu'il prononça au Congrès de Malines, le 21 août 1863, M. le comte de Montalembert en vint à affirmer le *principe* de la séparation. Tom. 1er des Actes de l'assemblée, p. 304, § *Ayant reçu*. L'illustre orateur s'y défendit, il est vrai, de vouloir faire de la théologie et de la spéculation; mais il a subi, malgré lui, la logique de la raison; celle-ci ne peut accepter l'incohérence qui fait le fond du système catholique-libéral.

2) V. Liberatore : *La Chiesa e lo Stato*, cap. I, art. 1

expression abrégée de leur théorie, la formule, désormais célèbre : *L'Église libre dans l'État libre;* mais ils veulent l'entendre autrement que les libéraux. M. de Montalembert ne savait comment stigmatiser les applications qu'en faisait M. de Cavour[1]. D'autre part, ils ne se contentent pas de présenter la séparation comme un *modus vivendi* que des *circonstances spéciales* peuvent rendre nécessaire *en un temps donné*, *dans un pays particulier;* s'ils ne prétendaient que cela, nous serions pleinement d'accord avec eux; mais ils veulent qu'on la prenne comme une règle pratique générale, à adopter partout et toujours. Ils pensent qu'en général la religion a plus à perdre qu'à gagner à la protection des pouvoirs politiques; et, en conséquence, ils engagent l'Église à renoncer pour l'avenir, de son propre mouvement, à cette funeste alliance. Ils se persuadent que les libertés publiques, conséquences naturelles de la séparation, lui seront plus avantageuses que nuisibles.

Comme l'a déclaré le Souverain-Pontife dans un bref donné aux catholiques de Milan, le 6 mars 1873, le *libéralisme catholique* est, à certains égards, plus dangereux que le libéralisme pur. « En se tenant, pour ainsi » dire, sur les limites des opinions condamnées, » les partisans des théories catholiques-libérales « se donnent l'appa» rence d'une doctrine sans tache, qui allèche les imprudents » amateurs de conciliation, et trompe ainsi ceux que n'aurait » point séduits une erreur ouverte. De la sorte, ils divisent » les esprits, déchirent l'unité, et affaiblissent les forces qu'il » faudrait réunir pour les tourner toutes ensemble contre » l'ennemi commun. »

Pour réfuter ce système, il nous suffira de combattre le libéralisme ou le *principe* de la séparation de l'Église et de l'État. En effet, si la subordination de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel est la vérité, même dans la sphère sociale, il n'est pas permis d'en récuser l'application d'une manière générale. Cette vérité est une vérité pratique; elle est destinée à régler les actes de l'homme, et partant l'on ne peut, sans une injustifiable inconséquence, l'empêcher de remplir son rôle. — D'ailleurs ne serait-ce point faire

1) V. son discours au Congrès de Malines en 1863, t. 1er des Actes, p. 329.

une grave injure à la sagesse infinie de Dieu que de dire qu'il a voulu, pour le gouvernement du monde, une loi dont l'application dût être en général nuisible à la religion et aux intérêts les plus sacrés de l'humanité, aux intérêts spirituels? — Enfin, il est faux que la séparation soit avantageuse à l'Église ou à l'État : elle est, au contraire, très funeste; l'histoire le prouve, et le siècle présent en fait la douloureuse et décisive expérience; nous le montrerons plus tard.

J'ai dit ce qui, selon moi, fait l'essence du libéralisme catholique. Mais en fait il existe parmi ses partisans, comme chez les libéraux purs, des nuances diverses et très nombreuses, en rapport avec leur plus ou moins d'attachement à l'Église et à ses doctrines[1].

IV. **Le gallicanisme.** — Avant d'aborder la réfutation du naturalisme politique, constatons la grande analogie de cette erreur moderne avec le vieux gallicanisme. Pour arriver plus sûrement à prouver l'entière et absolue indépendance de l'État, ce qui fut toujours le but de tous leurs efforts, les gallicans ont aussi imaginé de séparer la société civile d'avec le christianisme. Dans son rapport sur les articles organiques du Concordat de 1801, Portalis disait : « On ne doit jamais confondre la religion avec l'État : la » religion est la société de l'homme avec Dieu; l'État est la » société des hommes entre eux. Or, pour s'unir entre eux, » les hommes n'ont besoin ni de révélation ni de secours » surnaturels; il leur suffit de consulter leurs intérêts, leurs » affections, leurs forces, leurs divers rapports avec leurs » semblables; ils n'ont besoin que d'eux-mêmes[2]. » Ce texte ne fait que reproduire une pensée sur laquelle l'auteur de la *Défense de la déclaration de* 1682 revient et insiste à tout instant : « Rappelons-nous, dit-il, que la moralité d'un

1) Voir, outre le bref cité de Pie IX, ceux adressés par le même pontife à l'association des catholiques de Mayence, aux catholiques belges (8 Mai 1873) et à l'évêque de Quimper (28 Juillet 1873), et dans lesquels sont signalés les dangers de ce système politique. Le texte est dans le *Mémorial belge*, an 1873, pp. 294 suiv., 470 suiv., 825 suiv.

2) *Discours et travaux inédits*, p. 86.

» État dépend de la vérité de la religion qu'il professe; mais » que le pouvoir civil, à ne considérer que le besoin où sont » les hommes de vivre en société, peut subsister par lui-même » et dans son intégrité, sans être uni à la vraie religion, » à la vraie Église, au vrai sacerdoce[1]. » Il ajoute dans un autre endroit : « Au point de vue de la morale et du salut » des âmes, le maintien de la religion importe beaucoup » plus que celui du gouvernement; mais il n'en est pas » de même au point de vue de ce qui fait l'essence de la » société civile; car celle-ci peut subsister comme telle, même » quand la religion serait anéantie[2]. » L'on ne doit pas inférer de ces paroles de Bossuet les conséquences qui semblent en découler naturellement; sinon on arriverait à lui faire dire qu'une société peut être parfaitement organisée sans aucune religion et par conséquent sans morale! L'évêque de Meaux a voulu parler de la religion chrétienne et de la morale fondée sur ses dogmes positifs, religion et morale qui, comme le dit S. Thomas[3], appartiennent à la *perfection*, non à l'*essence* de la société, et sans lesquelles, par conséquent, il est incontestable qu'un gouvernement peut subsister, ainsi que nous en avons la preuve dans les pays infidèles[4].

Mais Bossuet a confondu ici deux questions bien distinctes. En effet, il ne s'agit pas de savoir si une société, surtout une société qui ne connaît point la révélation, peut de fait, d'une façon quelconque, se constituer et vivre avec les seuls principes de la loi naturelle; mais bien si le pouvoir civil, considéré *in abstracto*, comme on dit, et qui par conséquent est supposé gouverner une société dans son état normal, une société initiée à la connaissance de la vraie religion, du christianisme, — il s'agit de savoir si ce pouvoir peut dans ses actes publics se conduire comme si la révélation n'existait pas, ne tenir aucun compte de ses dogmes et de sa morale, ni de l'autorité de l'Église qui en est l'organe; — il s'agit de savoir si un prince *chrétien* n'a pas, *en sa qualité de chré-*

1) Part. I, lib. I, sect. II, cap. 35, édit. de Mayence, 1788, tom. I, p. 187.
2) Ibid., lib. II, cap. 35, tom. I, pag. 251.
3) 1. 2. Q. XCVI, art. 2 et 3.
4) Voir *Defens.*, part. 1, lib. I, sect. II, cap. 5, pag. 128.

tien, des devoirs particuliers à remplir envers ses sujets et la société; — il s'agit de savoir enfin si le souverain ne doit pas, quand il le peut, faire passer dans la pratique gouvernementale les principes qui, sans être absolument essentiels à la conservation de la société, contribuent néanmoins d'une manière très efficace à sa perfection et au bonheur de ses membres[1].

V. **Réfutation du naturalisme politique.** — Or, je dis que l'obligation de ce souverain n'est pas douteuse; et je vais le montrer en établissant les deux propositions suivantes, propositions qui répondent directement aux deux principes fondamentaux du naturalisme politique, et qui en seront ainsi la complète réfutation.

a) « *Bien loin que le pouvoir civil puisse se considérer* » *comme étranger aux dogmes et à la morale du christia-* » *nisme, il doit, au contraire, les soutenir, les protéger et* » *les défendre* »;

b) « *Les prescriptions de la loi naturelle elle-même, sur* » *laquelle repose directement la société politique, ne peuvent,* » *en dehors du christianisme et de l'autorité de l'Église,* » *avoir la clarté, la sécurité et la force nécessaires pour* » *fonder un ordre public parfait* ».

Preuve de la première proposition. — Remarquons tout d'abord, pour éviter jusqu'à l'ombre d'une équivoque, que si le pouvoir civil doit soutenir et défendre la religion, le christianisme, ce ne peut jamais être néanmoins que *dépendamment de l'autorité qui en est l'organe direct et propre,* de l'Église. Il n'appartient donc pas à la puissance temporelle de définir ou de juger le dogme et la morale chrétienne; elle doit laisser ce soin exclusivement à l'autorité spirituelle; son devoir consiste à accepter les définitions de l'Église, à les soutenir, à leur prêter son concours et sa protection. Ainsi demeurera parfaitement intacte la distinction des deux pouvoirs et de leurs attributions respectives.

1° *Le naturalisme détruit l'ordre providentiel du monde.*

1) S. Thomas, l. c.

— La séparation que la politique voudrait établir, dans la sphère sociale, entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel est absolument impossible à réaliser. Ces choses sont essentiellement distinctes, c'est vrai ; mais Dieu les a si intimement unies que, pour les chrétiens, il n'est plus permis ni même possible de les diviser.

Une seule considération suffirait à mettre cette vérité en une pleine évidence. En opérant cette séparation, le libéralisme place l'humanité en dehors de l'ordre de la providence divine. Quand Dieu créa l'univers, il n'établit pas deux ordres en quelque sorte parallèles et séparés, l'un naturel et l'autre surnaturel ; mais bien un ordre unique, composé de deux ordres : la nature élevée par la grâce, ou la grâce sanctifiant la nature. Ces deux ordres sont distincts ; leur auteur ne les a pas confondus, mais il les a parfaitement coordonnés. De quel droit voudrait-on donc soustraire à l'ordre surnaturel la société civile, c'est-à-dire, l'homme agrandi par son union réciproque avec ses semblables ? Ne serait-ce pas briser le plan conçu par le Créateur, par Celui qui est le souverain maître de toutes choses, de l'homme social comme de l'homme individuel, de toutes les nations, de l'humanité en un mot ?

2° *Il détruit la constitution morale de l'homme.* — En prétendant ne considérer la société que dans l'état présent, sans égard à nos destinées futures, le naturalisme politique divise l'homme lui-même et détruit l'unité de sa constitution morale.

a) L'homme est tout à la fois corps et âme, être religieux et être civil ; il y a en lui comme deux substances de nature diverse, ayant leurs besoins et leurs devoirs particuliers ; deux destinées, l'une temporelle, l'autre éternelle. Mais, quoique distincts, ces deux côtés de l'homme ne sont-ils pas inséparablement unis ? Est-ce que le corps ne doit pas être ordonné par rapport à l'âme, la vie présente par rapport à la vie future ? Oui, le temps est pour l'homme la préparation de l'éternité ; sa fin terrestre et naturelle n'est et ne peut être en réalité qu'un moyen d'atteindre sa fin dernière et surnaturelle. Il doit donc mettre tous les actes de sa vie civile d'accord, directement ou indirectement, avec les lois relatives au salut, c'est-à-dire, avec la révélation divine, avec

les prescriptions de la foi et de l'autorité spirituelle. On ne peut contester la vérité de ce principe. J'en conclus qu'il doit nécessairement en être de même de la puissance publique. Appelée à venir en aide aux citoyens, et non à détruire la divine économie de leur organisation morale, elle doit, elle aussi, connaître ces lois, les étudier, s'en inspirer; elle doit mettre tous ses actes en harmonie parfaite, au moins *négativement*, avec les dogmes du christianisme et les prescriptions de l'Église, qui en est l'organe; elle ne peut rien commander qui soit défendu par le pouvoir spirituel, rien défendre qui soit par lui commandé. Si elle pouvait se mettre en opposition avec l'Église, il faudrait dire que le monde n'est plus l'œuvre de la sagesse infinie de Dieu, mais de deux principes contraires et ennemis. Les libéraux que nous combattons peuvent être considérés comme une espèce de nouveaux manichéens; car ils introduisent un véritable dualisme dans la création.

b) Bien plus, quoique sa mission directe et propre soit le bonheur temporel de l'humanité, le pouvoir social doit, quand il le peut, prêter *positivement* son concours à ses sujets pour les aider à atteindre leur fin dernière.

La fin de l'homme social ne peut être autre que celle de l'homme individuel, le composé ne pouvant être ici d'une autre nature que les parties composantes : « *Non aliunde beata civitas,* dit S. Augustin, *aliundo homo; cum nihil civitas sit quam concors hominum multitudo*[1]. » Il s'ensuit que toutes les sociétés dont se compose l'humanité ont nécessairement pour terme dernier, pour but suprême, l'éternelle félicité de leurs membres, et que même, à proprement parler, elles ne peuvent être pour eux que des *moyens*, directs ou indirects, de poursuivre et de réaliser cette félicité. Or, toute chose ici-bas doit être appropriée à sa fin. Conséquemment, pour être vraiment fidèle à sa mission, le pouvoir civil doit s'efforcer de conduire le peuple sur lequel il règne dans la voie qui mène au salut, *sans sortir toutefois des limites de ses facultés propres*. L'homme rencontre dans la poursuite de ce but sublime des difficultés de tout genre. Il a d'abord à vaincre les obstacles intérieurs, et pour y réussir

1) Epist. CLV.

il doit être incité; car il n'est pas dans la nature d'obéir spontanément aux lois morales et religieuses. Pour s'en convaincre, il suffit de se consulter soi-même, d'interroger son cœur avec ses passions et ses faiblesses. — Ensuite, il se trouve sur le chemin du ciel des obstacles extérieurs nombreux, qu'abandonné à lui-même l'homme ne saurait non plus franchir; il doit être aidé. Mais qui viendra à son secours, si ce n'est le pouvoir, le pouvoir qui existe uniquement pour lui et pour son bonheur? Quels intérêts soignera le pouvoir, si, libre d'agir, il demeure indifférent à ce qui constitue pour ses sujets l'intérêt vraiment suprême, le seul bien véritable? Est-ce que l'idée de la fin dernière des membres d'une société, même purement humaine, n'est point nécessairement la source de l'idée du véritable bien social? *Non aliunde beata civitas, aliunde beatus homo...*

Telle est la doctrine que le pape saint Grégoire le Grand enseigna au pieux empereur Maurice, lorsque, lui écrivant pour lui représenter les devoirs des rois chrétiens, il disait : « *Sachez, ô grand empereur, que la souveraine puissance » vous est accordée d'en haut afin que la vertu soit aidée, » que les voies du ciel soient élargies, et que l'empire de la » terre serve l'empire du ciel*[1]. »

Ce texte nous rappelle les paroles du Pontifical romain que nous avons déjà citées[2], et que l'Église adressait autrefois à tous les rois dans la cérémonie de leur sacre, afin de leur apprendre que la « verge du pouvoir et de la vérité » leur a été donnée en main pour aider ceux qui marchent » dans le sentier du salut, et y ramener ceux qui s'en écar» tent. »

Si, par un conseil particulier de la divine Providence, les souverains sont investis de l'autorité sur leurs semblables, ce ne peut donc être, en définitive, que pour leur faciliter les moyens d'atteindre le vrai bonheur, l'éternelle félicité. A ce devoir, qui résulte pour eux de leur mission particulière, vient se joindre le devoir commun que nous avons tous de porter secours au prochain quand nous le pouvons

1) Bossuet a donné un magnifique commentaire de ces paroles dans l'oraison funèbre de Henriette de France.

2) Ci-dessus, pag. 96.



et comme nous le pouvons, surtout dans ses nécessités spirituelles. Si bien que la justice sociale et la charité unissent leurs préceptes pour défendre aux dépositaires du pouvoir de rester spectateurs indifférents des attaques de l'hérésie et du schisme, des tentatives criminelles qui seraient faites pour enlever aux citoyens le plus précieux des biens, la foi, et les jeter hors de la voie unique qui mène à la fin dernière. Nous reviendrons sur cet ordre d'idées plus tard, lorsque nous aurons à parler de la *tolérance*.

Ces principes sont essentiellement conformes aux maximes évangéliques et à l'esprit du christianisme. Il n'y a que l'absence complète de l'esprit de foi qui puisse empêcher de les comprendre et de les goûter. En brisant comme il le fait les rapports essentiels qui existent entre le but de l'institution du pouvoir civil et la fin dernière de ses sujets, le naturalisme aboutit forcément à la perversion de la fin sociale par l'abrutissement de la société civile, mal que le Souverain-Pontife a dénoncé au monde dans l'acte si mémorable du 8 décembre 1864 : « *Qui ne voit*, y dit-il, *qui ne sent* » *très bien qu'une société soustraite aux liens de la religion* » *ne peut avoir d'autre but que d'amasser des richesses*, » *ni suivre d'autre loi dans ses actes si ce n'est l'indomp-* » *table cupidité de satisfaire ses passions et de se procu-* » *rer des jouissances?* » Ceci deviendra plus évident encore lorsque nous aurons fait la démonstration de notre deuxième thèse.

3° *Le naturalisme est contraire même au bien temporel de la société.* — *L'unité religieuse.* — Ce n'est pas seulement en vue du salut éternel de ses sujets que le pouvoir civil est tenu de respecter et, au besoin, de protéger efficacement la vraie religion, le christianisme; il le doit encore pour le bien temporel ou politique de la société, bien qui constitue sa fin propre et immédiate.

Tout le monde en convient, l'unité sociale est le premier et le principal élément de la grandeur et de la prospérité d'une nation; la division, qui détruit en quelque sorte l'âme même du corps politique, l'âme nationale, produit la faiblesse, la maladie et la mort. C'est là une vérité de bon sens et d'expérience quotidienne. Or, pour être réalisée, l'unité exige avant tout l'accord sur les croyances religieuses. Une

même religion, par cela seul qu'elle résout de la même manière tous les grands problèmes de la vie individuelle et sociale, les questions relatives à notre origine, à nos destinées et aux moyens de les accomplir, à nos rapports avec Dieu et avec nos semblables, — une même religion établit nécessairement dans un peuple cette union de sentiments, d'intérêts, d'efforts ou de tendances qui constitue précisément la perfection de l'unité. Par contre, la diversité des croyances, en produisant le désaccord dans les principes de la moralité, amène inévitablement aussi le désaccord dans les actions; et celui-ci, lorsqu'il arrive à un certain degré, doit produire la ruine de la société.

Il y a plus, les intérêts même purement matériels réclament l'unité religieuse. La religion est incontestablement la plus ferme et la plus solide sanction de ces intérêts, parce que c'est elle, elle seule, qui forme la conscience, et qui peut nous donner de vraies garanties de l'honnêteté de ceux avec qui nous traitons. C'est en vain que l'on demanderait ces garanties aux seules lois civiles : « Les lois n'arrêtent que le bras, la religion règle le cœur lui-même; les lois ne peuvent atteindre que certaines actions, la religion les embrasse toutes[1] ». Les lois ne sont pas même toujours assez fortes pour réprimer les crimes publics les plus énormes; la religion tend à les prévenir tous, ceux même pour lesquels on espèrerait l'impunité de la part des hommes. Mais cette religion quelle est-elle? Une religion quelconque ne nous donne certes pas une sécurité suffisante. On devrait, par exemple, avoir peu de confiance dans celui que l'on soupçonnerait avoir été formé à l'école de Spinoza[2]. Pour qu'une religion nous soit une sérieuse garantie de la conduite de nos concitoyens, il faut que nous en connaissions les enseignements et la morale, et que nous sachions bien qu'elle condamne et approuve dans leur conscience ce qu'elle approuve et condamne dans la nôtre : il faut, en un mot, qu'il ait dans la nation uniformité de croyances.

Il résulte de là que la puissance séculière a le droit et le devoir d'établir et de maintenir l'unité de religion dans l'État,

1) Portalis, *Discours sur l'organisation des cultes*, ouv. cit , p. 4.
2) Ci-dessus, p. 101-2.

quand elle le peut et comme elle le peut, c'est-à-dire, *par l'emploi de moyens qui soient en rapport avec la nature de son pouvoir* (j'insiste sur ces mots, je les expliquerai tout à l'heure). Prétendre qu'elle n'a pas le droit d'unir les hommes dans une même religion, qu'elle doit accorder libre entrée parmi eux à toutes les nouveautés dogmatiques et morales, c'est soutenir que la société est destinée à la perfection sans que Dieu lui ait donné le vrai moyen d'y arriver jamais. Le lien religieux est le lien le plus fort qui puisse exister entre les membres du corps social; c'est pourquoi toutes les nations ont reconnu l'extrême importance politique de la religion[1].

Or, la religion dont on doit chercher à établir et à maintenir l'unité ne peut être que la vraie religion, c'est-à-dire, le christianisme, qui fut l'unique vraie religion de tous les temps. En effet, la société étant composée d'êtres intelligents, d'agents moraux, ceux-ci sont obligés de se soumettre à la volonté de Dieu, d'adhérer à la vérité entière, quand elle leur est connue, aux dogmes de la révélation aussi bien qu'aux principes de l'ordre naturel. C'est ainsi que le christianisme devient une véritable loi sociale et la première des lois chez un peuple *qui l'a librement accepté* comme religion divine. Conséquemment, tout attentat qui aurait pour but de détruire dans la société l'unité qui repose sur la religion, d'affaiblir la sanction qui assure dans le fond même des consciences l'accomplissement de tous les devoirs, de ravir aux citoyens le bien suprême de l'intelligence, la possession de la vérité, — tout attentat de cette nature constitue un délit social véritable, un délit de la plus haute gravité; c'est une atteinte au fondement même de tout l'ordre public. Comment dès lors, pour parler le langage de saint Thomas, ne pas croire que la falsification de la croyance et du culte soit un crime bien plus digne de châtiment que le faux monnayage? Puisque ce sont les erreurs et les vérités qui perdent ou qui sauvent les nations, il n'est rien que le pouvoir civil ne doive faire pour conserver intactes dans l'État et la foi chrétienne et l'autorité de l'Église.

Mais, en cette matière, il faut avoir grand soin d'éviter

1) Ci-dessus, p. 102.

tout ce qui tendrait à amener la confusion entre les pouvoirs et leurs attributions. C'est l'écueil que j'ai voulu signaler en disant que la puissance séculière doit se maintenir rigoureusement dans les limites de sa compétence. Elle doit appuyer l'Église *par l'emploi de moyens qui soient en rapport avec la nature de son pouvoir particulier*. Quand donc on dit que la puissance civile doit travailler à établir et à conserver l'unité religieuse, cela ne signifie pas qu'elle a le droit de faire des définitions dogmatiques, d'exiger l'adhésion de l'intelligence et de régler le jugement de ses sujets en matière de religion, en un mot, d'imposer des croyances; il lui faudrait pour cela s'arroger la mission et l'infaillibilité de l'Église, à laquelle seule il appartient de définir et de faire accepter la révélation divine. L'État lui-même, comme chacun de ses sujets, est instruit par l'Église des vérités de la religion. Mais du moment qu'il est initié, infailliblement initié à la foi par l'Église, il peut et il doit, comme puissance auxiliaire et, en cette matière, subordonnée, appuyer les enseignements du pouvoir spirituel et, au besoin, les défendre par l'emploi de la force. Son rôle à lui consiste donc uniquement à suivre l'Église, à l'aider dans l'accomplissement de sa mission, à la soutenir en un mot dans exercice de ses droits divins. Or, nous verrons plus tard, quand nous aurons à parler en détail de la tolérance des fausses religions, que les droits de l'Église sont bien différents suivant qu'il s'agit d'*établir* l'unité religieuse dans une nation, ou de *maintenir* cette unité quand elle y est établie; suivant qu'il s'agit d'amener à la foi un peuple infidèle, ou de défendre la foi acceptée contre les attaques de l'hérésie.

Nous devons maintenant résoudre la grande objection du naturalisme : les prescriptions de la loi naturelle ne sont-elles pas suffisantes pour fonder et maintenir l'unité sociale nécessaire, pour donner aux intérêts matériels une sanction et assez solide et assez durable? Non, sans doute; car tout d'abord, comme nous venons de le voir, nous n'avons pas le droit de scinder arbitrairement la religion, de transiger sur ses dogmes. Comment la loi naturelle sera-t-elle acceptée, accomplie et gardée, si la loi révélée elle-même ne l'est pas? Ensuite, fût-il permis de séparer les deux ordres, la morale

naturelle ne pourrait, en dehors du christianisme et de l'autorité de l'Église, qui en est l'organe, avoir la clarté, la sécurité et la force nécessaires pour fonder un ordre public *parfait*. C'est notre seconde proposition.

Preuves de la seconde proposition. — Le christianisme peut seul donner à la loi naturelle la force dont elle a besoin pour exercer son empire. Abandonné à ses seules ressources, l'homme serait incapable de connaître et de pratiquer, *d'une manière convenable*, les devoirs que lui impose la vie sociale; il a besoin pour cela d'une lumière et d'une force supérieures et toutes divines, de la foi et de la grâce, qui sont les fondements mêmes de l'ordre surnaturel.

1° *Pour bien connaître le devoir, l'homme a besoin de la lumière de la foi.* — Qui, en effet, dans un état de société constituée en dehors de la révélation et d'une autorité spirituelle enseignante, qui interprèterait les prescriptions de la morale avec la certitude et la clarté convenables? Qui aurait assez de pouvoir pour les faire accepter des citoyens et les faire passer dans les lois civiles et politiques? Ce ne pourrait être que la raison individuelle ou la puissance séculière; or, je dis que l'un et l'autre moyen est insuffisant.

a) *La raison ne le peut pas.* — Il est incontestable qu'il y a dans l'homme un puissant principe de raison destiné à régler ses penchants et ses affections, à présider à sa conduite morale et à le guider dans le chemin de la vertu. La recherche, par le moyen de nos facultés propres, de la constitution naturelle des êtres et de leurs rapports, lorsqu'elle est sagement dirigée, est d'une grande utilité pour découvrir les solides fondements et les grands principes de la morale privée et publique. Ces fondements et ces principes sont si essentiellement conformes à la saine raison, que celle-ci ne saurait se dispenser de les approuver lorsqu'on les lui expose dans leur véritable jour, ou qu'elle les découvre par la lumière qui lui est propre. Cependant, la simple observation de la nature, la voie purement scientifique, ne saurait donner à tous la connaissance complète et pure des devoirs publics, des vertus civiles et sociales. Il est tout d'abord évident que la méthode uniquement rationnelle n'est point à la portée du grand nombre. Pour se livrer sérieusement

à des recherches pénibles et très profondes sur la nature et les rapports des choses, pour en tirer les conséquences convenables, qui soient l'expression parfaite de la volonté de Dieu, principe premier de nos obligations, il faut des loisirs et des capacités qui font entièrement défaut à la plupart des hommes. Les esprits supérieurs, toujours très rares, peuvent seuls tenter une semblable étude. Sera-ce donc à eux qu'il faudra s'adresser? Mais les philosophes seront-ils toujours d'accord entre eux? Hélas! que doit-on espérer de ces intelligences d'élite lorsqu'elles sont abandonnées à elles-mêmes, lorsqu'elles ne sont point guidées par une lumière supérieure? L'expérience, qui est le seul moyen de juger sainement ce problème, nous donne une réponse qui ne souffre point de réplique. L'histoire nous apprend que les nations les plus savantes et les plus civilisées du monde païen, que les hommes les plus habiles et les plus sages de la gentilité, ont été dans de grandes incertitudes, et ont adopté les erreurs les plus dangereuses sur les points les plus importants de la morale en général et de la morale publique en particulier. C'est un fait avéré que la philosophie antérieure au christianisme n'a point connu, n'a pas même soupçonné les rapports naturels de l'homme avec Dieu, ni le vrai caractère de la vie présente et de ses relations avec la vie future. Or, une semblable ignorance devait avoir pour conséquence nécessaire des erreurs nombreuses et fondamentales sur les rapports de l'homme avec ses semblables. De là, ces aberrations morales et sociales des plus beaux génies de l'antiquité; ces détestables doctrines sur l'esclave, sur la femme, sur l'enfant, sur l'étranger, sur la constitution de la famille et de l'État, ces monstruosités inouïes qui souillent les écrits de Platon, d'Aristote et des auteurs philosophes païens.

On nous opposera peut-être ici la doctrine de quelques philosophes spiritualistes comtemporains, qui, sans avoir connu ou après avoir répudié les enseignements du christianisme, ont pu, par les seules lumières de leur raison, déduire de l'examen scientifique de la nature les vrais rapports de l'homme avec la famille, la société publique et l'humanité en général. Mais quand bien même leur système moral naturel aurait toute la pureté et toute la plénitude désirables, quand bien même on n'aurait pas à y regretter

de graves erreurs et de nombreuses lacunes, l'exemple serait sans aucune valeur. Que l'on ne se fasse pas illusion, le christianisme n'a point été tellement inconnu à ces hommes qu'il ne les ait, eux aussi, éclairés de ses lumières. Ils sont nés, ils ont grandi, ils ont vécu et conversé au milieu d'une société que l'Église a tellement, si profondément pénétrée de la doctrine et de l'esprit du Christ, qu'à leur insu et peut-être malgré eux, ils en ont subi la salutaire influence. Il n'y a que l'expérience faite dans les sociétés constituées en dehors de la révélation qui puisse être concluante. Nous sommes bien plus en droit de nous prévaloir, en faveur de notre doctrine, de l'existence actuelle, au sein même du christianisme, de cette foule innombrable d'écrivains matérialistes et athées qui, renfermant toutes nos destinées dans le cercle étroit de la vie présente, vont jusqu'à rabaisser l'homme au niveau de la brute, ne lui donnant d'autre règle que celle de ses appétits et de ses instincts, philosophie digne des Mormons et des Indiens!

Mais enfin accordons-leur qu'ils sont d'excellents juges en fait de morale : comment imposeront-ils leurs doctrines aux autres intelligences? Qui leur en a donné le droit? Qui leur en a donné la mission? Non, la nécessité d'une autorité vivante pour définir et faire accepter la loi même purement naturelle ne saurait être mise en doute.

b) *L'autorité civile ne le peut pas.*—Sur quels titres appuierait-elle sa prétention? Elle a mission de faire régner la justice dans l'ordre extérieur, non d'en déterminer l'étendue et d'en proposer les motifs. Ce n'est pas elle qui a été constituée juge de la religion et de la morale. La vérité, la justice, la morale, ne peuvent être que du ressort d'une autorité qui s'impose aux consciences et qui oblige la raison par l'évidence de sa légitimité et la certitude de ses enseignements, c'est-à-dire, de l'autorité spirituelle établie de Dieu lui-même[1]. « Les lois civiles, disait Claude Fauchet à l'assemblée natio- » nale de 1789, ne peuvent jamais créer la morale; elles doi- » vent toujours la suivre et l'enjoindre. Vous avez pour la » première de vos lois, qui est la base de toutes les autres,

1) V. *La cause catholique*, par Mgr. Dechamps, pag. 64 suiv., 109 suiv., Tournai 1862.

» une religion. Il y a bonnes mœurs où l'Église dit qu'il y a » bonnes mœurs. Toutes les puissances temporelles ensemble » ne pourraient pas changer un iota à la vérité de ces prin- » cipes. Une fois l'autorité de l'Église admise, l'autorité des » gouvernements, sur tous les actes qui ont rapport à la » morale, devient ce qu'elle doit être, une autorité purement » exécutrice. » S'écarter de ces principes serait introduire dans le monde la confusion des deux pouvoirs et de leurs droits, confusion dont les conséquences seraient aussi funestes à la vraie liberté civile et politique qu'à la liberté de la religion et des consciences.

2° *Pour bien accomplir le devoir, l'homme a besoin de la grâce.* — La lumière même surnaturelle ne suffit pas à l'homme. Ce ne lui est pas assez de connaître le devoir : il a besoin de force pour l'accomplir. Certes, il est incontestable que nous sommes libres, mais il ne l'est pas moins que notre volonté est d'une faiblesse effrayante; nous sommes libres, mais nous sommes esclaves du péché. Deux principes, deux attraits disputent l'homme : l'un tend à l'élever, l'autre à le faire descendre; l'un veut ce qui est bon, noble, éternel; l'autre, ce qui est bas, grossier, passager; et celui-ci appelle à son aide tout le prestige des sens. Renoncer aux jouissances du présent pour se confier uniquement à l'avenir, sacrifier les biens que nous avons sous la main, dans l'espoir de trésors invisibles, n'est-ce pas difficile, impossible, même pour des natures d'élite? Telle est la cause de cet empire redoutable que la vie terrestre et sensible exerce sur l'homme. Qui ne sent en soi cette impuissance du bien, surtout du bien ardu, désintéressé, impuissance qui faisait gémir le grand Apôtre, et qui lui arrachait ce cri de douleur : « Je ne fais » pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux » pas.... Qui donc, malheureux que je suis, me délivrera de » ce corps de mort[1]? » Les païens eux-mêmes ont connu, sans en bien comprendre la raison, cette double loi qui sollicite si vivement l'homme en sens contraire; et un de leurs poètes n'a pas craint d'avouer que l'empire tyrannique du mal triomphait en lui de ses velléités de bien :

» *Video meliora proboque, deteriora sequor.* »

1) Epist. ad Tim. VII. 19, 24.

Oui, il y a tout un abîme entre *vouloir* et *faire*[1]. Qui pourra rejoindre les deux rives de cet abîme, qui pourra nous élever au-dessus de nous-mêmes et de nos propres faiblesses? Nous avons besoin d'une force supérieure, d'une *confirmation* qui pénètre notre esprit et fortifie notre volonté si chancelante. Il faut qu'une force du ciel descende en nous et s'insinue dans les plus intimes replis de notre être; un attouchement de Dieu doit donner à notre âme, tout en lui laissant la liberté, une impulsion puissante qui triomphe de nos misères : la grâce nous est nécessaire.

Si le christianisme n'était qu'un système doctrinal, un ensemble de conceptions spéculatives s'adressant uniquement à l'intelligence, sans agir sur la volonté par une motion spéciale, jamais il n'eût sauvé l'humanité. Aussi les éléments de vérité tels que les enseignaient les philosophes antiques furent-ils impuissants à retarder la chute de l'ancien monde; c'étaient plutôt des exercices pour l'esprit qu'une force capable de transformer la vie.

Cette transformation, c'est la grâce apportée par le Christ et elle seule qui l'a opérée. C'est elle qui fait taire dans l'homme l'égoïsme, l'orgueil, l'amour-propre, l'envie et la concupiscence. C'est elle qui a formé tant de saints, et leur a inspiré le courage de rejeter avec bonheur loin d'eux les grandeurs et les plaisirs, de fouler aux pieds ce que l'homme charnel regarde comme le comble de la fortune. C'est elle qui a pu amener des millions d'hommes, dans chaque siècle de l'Église, à aimer l'obscurité, l'humilité, le renoncement à soi-même, avec plus de passion que d'autres aiment la jouissance et la gloire.

Et ce que nous disons ici de la vie de l'individu, l'histoire le constate également dans la grande vie des sociétés. Le christianisme a réformé les mœurs publiques, les lois, la famille, les institutions sociales; il a relevé le monde de l'épouvantable état de corruption et de barbarie dans lequel l'avait plongé le paganisme[2]. A côté de ce fait, d'une incontestable vérité, il en est une autre qui lui est corrélatif, d'une évidence non moins frappante, c'est la décadence morale

1) Epist. ad Rom. l. c. 18.
2) V. ci-dessus, p. 9 et 10.

des peuples chrétiens chez lesquels se perd l'usage des sacrements, ces sources divines de la grâce.

Le naturalisme politique, même le plus modéré, tend donc directement à dépouiller la société humaine du bienfait de la Rédemption, à lui enlever entièrement ce caractère de dignité, de grandeur et de noblesse que le Fils de Dieu lui a imprimé après l'avoir relevée des abjections du paganisme. En soustrayant l'État aux influences surnaturelles et vivifiantes de l'Église, on arrivera fatalement tôt ou tard, par la force même des choses, à ces conséquences funestes que le Souverain-Pontife a signalées encore dans l'encyclique *Quanta cura* : « Par la séparation de l'Église et de l'État, » l'idée même du droit viendra à s'obscurcir et à se perdre; » l'idée du droit altérée, la force matérielle prendra sa place, » et finalement il n'y aura plus d'autre principe régulateur de » l'action sociale que la théorie, aussi tyrannique que sédi- » tieuse, de l'*opinion publique* et des *faits accomplis*. » En d'autres termes, « en rejetant le joug légitime et glorieux de » celui à qui le Père céleste a donné toutes les nations en » apanage, les sociétés redeviendront la proie de toutes les » cupidités, de tous les caprices de leurs maîtres d'un jour, » et, passant sans cesse de la rébellion à la servitude, de la » licence à la tyrannie, elles ne tarderont pas à perdre, avec » l'honneur chrétien et la liberté chrétienne, tout honneur et » toute liberté[1]. » Que l'on ne s'y trompe donc pas, l'apostasie des pouvoirs politiques sera moins funeste à l'Église qu'à l'État lui-même : celui-ci en mourra misérablement; quant à l'Église, elle a des promesses de vie et d'immortalité, et ces promesses sont infaillibles.

Concluons de tout ce qui précède que le christianisme est le fondement solide et parfait de la morale publique et de l'ordre social. Il n'est rien, par conséquent, que le pouvoir civil ne puisse et de doive faire pour conserver intacts dans l'État et le dépôt des révélations divines et l'autorité de l'Église, qui est l'organe autorisé de ces révélations.

1) Mgr Pie, *Instruct.* citée, p. 40.

LIVRE DEUXIÈME

RAPPORTS MUTUELS DES DEUX PUISSANCES : DISTINCTION, SOUVERAINETÉ RESPECTIVE, PRÉÉMINENCE DE L'ÉGLISE, UNION.

Nous venons d'exposer les principes de la doctrine catholique sur l'origine des deux sociétés et la forme organique de leurs pouvoirs, sur le *droit divin* des Pontifes et le *droit divin* des Rois. Ces principes vont nous servir maintenant de fondement solide pour établir les droits de l'Église. Son autorité a été établie directement de Dieu, d'une manière spéciale, extraordinaire, miraculeuse; celle des princes temporels émane bien aussi de Dieu, mais moyennant l'intervention des hommes et par l'intermédiaire des lois; or, ni les hommes ni les lois civiles ne peuvent détruire ou changer ce que Dieu a daigné instituer, en se mettant au-dessus des lois de la nature.

Notre travail, dans ce second livre, va donc consister à coordonner les deux Puissances; car, si elles ont chacune leur existence propre et individuelle, elles ont aussi une coexistence sociale. Cela signifie qu'elles ont entre elles des relations qui font naître des droits et des devoirs réciproques. L'ensemble de ces droits et de ces devoirs constitue le droit public religieux des nations chrétiennes.

CHAPITRE PREMIER.

De la distinction des deux sociétés. — De la souveraineté de leurs pouvoirs. — De l'absolue indépendance de l'Église.

ARTICLE 1er.

De la distinction des deux sociétés spirituelle et temporelle.

I. **Distinction avant Jésus-Christ.** — Il est beaucoup d'excellents théologiens qui affirment que la distinction des deux sociétés date seulement de l'avénement de Jésus-Christ. Sans doute, cette distinction a été plus clairement et plus profondément marquée par le christianisme; mais il s'en faut qu'elle ait été entièrement inconnue aux peuples anciens. L'histoire donne un démenti aux écrivains rationnalistes qui essaient de mettre le dogme catholique en opposition avec la tradition universelle du genre humain et les lumières naturelles de la raison.

Les faits et des monuments écrits prouvent que la distinction entre le pouvoir civil et le pouvoir spirituel a été connue et pratiquée dans la plupart des nations païennes. En effet, si haut que l'on remonte dans l'antiquité, toujours et partout on rencontre à côté du forum le temple, à côté du trône l'autel, à côté du magistrat le prêtre, à côté du Roi le Pontife, c'est-à-dire, une société religieuse et un pouvoir sacerdotal distincts de la société civile et de la puissance séculière. C'est que, malgré leurs erreurs, les nations même idolâtres ont toujours placé le culte de la divinité au-dessus de toutes les choses de la terre. Elles ont considéré la religion comme chose si grande et si sainte, que seuls les oracles divins pouvaient en prendre soin; et le prêtre, ce lieutenant visible de la divinité, elles l'élevaient, comme interprète de la justice éternelle, au-dessus du législateur chargé de faire l'application de cette justice aux actes

de la vie civile. C'était une conséquence de la croyance générale où elles étaient que le pouvoir religieux avait été, à l'origine, directement institué par les dieux eux-mêmes, conservant ainsi dans leurs traditions fabuleuses un souvenir de la révélation primitive et des manifestations par lesquelles Dieu daigna personnellement instruire les patriarches avant et après le déluge.

Chez les Romains, la religion jouissait d'un état social très respecté, et s'administrait avec une complète indépendance. Le souverain Pontife était comme l'âme de la nation, il dirigeait même les actes de la vie publique; Festus l'appelait « le juge et l'arbitre des choses humaines et des choses divines. » D'après Denys d'Halicarnasse, l'ordre des Pontifes, qui formaient le plus illustre collége du sacerdoce romain, était soustrait à l'autorité civile, à ses jugements et à ses condamnations; il se renouvelait lui-même.

Le pouvoir spirituel était également puissant et respecté chez les Grecs, les Égytiens, les Éthiopiens et autres peuples du paganisme. J. Ant. Bianchi l'a demontré avec la plus grande évidence, contre Pierre Giannone, en s'appuyant sur le témoignage des historiens et des philosophes les plus graves de l'antiquité, Homère, Aristote, Platon et Diodore de Sicile[1].

Enfin, les Hébreux ne confondirent pas non plus la religion avec la politique. Tant qu'ils furent dépourvus d'un état civil proprement dit, c'est-à-dire jusqu'à la sortie d'Égypte, l'autorité religieuse et l'autorité paternelle restèrent unies dans la famille; mais en constituant la nation, Moïse, par ordre même de Dieu, décerna le privilége du sacerdoce à la tribu de Lévi. Quant au pouvoir politique, il fut exercé par des mandataires que Dieu se choisit lui-même, jusqu'à l'établissement de la royauté. Plus tard, le sceptre passa dans la tribu de Juda, d'où il ne sortit plus.

On objectera peut-être que dans l'antiquité les deux pouvoirs furent souvent réunis sur la même tête. A Rome, par exemple, l'empereur Auguste et ses successeurs, voulant concentrer dans leur personne toute l'autorité des princi-

1) *Della potestà et della politia della Chiesa.* Lib. I, cap. I, § 2, n. 2 suiv. Voir aussi Gosselin, *Pouvoir du Pape au moyen-âge*, introd., art. premier.

pales magistratures de la république, s'emparèrent de la suprême dignité sacerdotale, et ajoutèrent le titre de *Souverain-Pontife* à ceux qui étaient attachés à la couronne impériale. Quelque chose d'analogue se passa même chez les juifs au temps des Machabées : Jonathas et Simon furent investis de l'une et de l'autre puissance. Mais ces faits et autres que l'on pourrait citer ne détruisent point cette vérité que, chez les peuples anciens, à la religion et au culte présidait une magistrature sacrée, distincte, par ses titres mêmes, de la magistrature civile, libre dans ses actes et ses fonctions. Car si, en plusieurs pays, les deux pouvoirs furent parfois réunis, ce n'est pas que le sacerdoce y fût considéré comme un apanage, un droit ou une conquête de la souveraineté civile; mais bien, comme Platon nous l'apprend[1], parce qu'il y était réputé chose si excellente, que l'on ne croyait pas convenable de conférer le suprême pouvoir religieux à d'autres qu'aux dépositaires du suprême pouvoir temporel. La même personne était ainsi à la fois pontife et roi, les titres des deux dignités demeurant séparés et leurs fonctions distinctes. Les Césars romains présidaient donc à la religion, non en qualité d'empereurs, mais comme chefs du corps sacerdotal. Aussi avaient-ils grand soin de se faire admettre tous dans le collége des pontifes; et quand ils étaient deux ou trois empereurs à la fois, un seul possédait le souverain pontificat, tant il est vrai qu'ils ne le considéraient pas comme une annexe naturelle de la souveraineté civile.

Distinction imparfaite. — Toutefois, cette réunion devait finir par produire les résultats les plus funestes au sein du paganisme. Au lieu d'être, comme dans la personne du Souverain-Pontife de la Loi nouvelle, l'appui de la religion, la sauvegarde de l'indépendance du pouvoir spirituel et de la liberté des consciences, elle devint partout, entre les mains des Césars idolâtres, l'instrument du despotisme le plus cruel que l'on ait jamais vu, le moyen d'asservir jusqu'aux âmes elles-mêmes. La distinction était réelle et reconnue, sans doute; mais, souverainement imparfaite, elle ne pouvait opposer une barrière bien solide aux tendances

1) *Leg.* lib. VI.

naturelles de la politique humaine. La société religieuse n'était point alors, comme aujourd'hui, une et universelle; elle était réduite à la condition de la société civile, multiple et divisée, comme elle, suivant des délimitations géographiques; elle pouvait ainsi se laisser facilement absorber. Et d'ailleurs, comme la société civile encore, elle était confiée à des instruments purement humains. Le sacerdoce des nations idolâtres n'avait point, pour se préserver de la corruption et de l'erreur, les promesses divines .et infaillibles données à celui de l'Évangile[1]. Aussi manqua-t-il partout à sa mission ; partout, à la suite du pouvoir séculier devenu entièrement prépondérant, il se laissa entraîner dans l'abîme de la superstition et de la tyrannie[2].

II. **Distinction après Jésus-Christ.** — Ces dangers ne sont plus à redouter aujourd'hui. En donnant à son Eglise la constitution que nous avons admirée dans notre première partie, Jésus-Christ a tracé, entre les deux sociétés, une ligne de démarcation si nette et si profonde, il a donné à chacun des deux pouvoirs une personnalité propre si bien caractérisée, qu'il sera désormais impossible de confondre ces choses, et que le mélange de la politique avec la religion ne pourra plus être, dans le catholicisme, ni long ni complet.

Pour s'en convaincre, il suffit de jeter les yeux sur le parallèle que nous allons établir entre les deux pouvoirs, parallèle qui n'est que le résumé succinct des principes développés précédemment, et dans lequel sont mises en relief les quatre notes constitutives de la personnalité propre de l'Église et de l'État.

Caractères distinctifs des deux puissances. — Les deux pouvoirs se distinguent l'un de l'autre par leur essence même, — par leur constitution, — par leur étendue et leur durée, — par leur objet, c'est-à-dire leur fin et leurs moyens.

a) Tous deux ont une origine divine; mais l'un, le pouvoir civil, vient de Dieu comme *auteur de la nature*, il est

1) On comprend que je fais ici abstraction de la constitution de l'Église judaïque.

2) V. ci-dessus, p. 9 suiv.

de droit *divin-naturel*[1] ;—l'autre, le pouvoir spirituel, vient de Dieu comme auteur de la grâce ; il est *divin-surnaturel*[2].

b) Dieu a personnellement *constitué* le pouvoir spirituel, il a lui-même déterminé sa forme et ses limites, ainsi que le mode suivant lequel il doit s'exercer dans l'Église[3] ; — dans la société civile, au contraire, la forme du gouvernement et les conditions de la souveraineté sont à la libre détermination des hommes, elles sont de droit *humain*[4].

En outre, Dieu lui-même a désigné la personne des premiers dépositaires du pouvoir spirituel, et fixé les règles fondamentales de le succession ; — aucun homme en particulier n'a été investi de la puissance civile en vertu du droit divin-naturel, et les règles sur le choix des princes et le mode de transmission du pouvoir, héréditaire ou électif, dépendent de la volonté du peuple.

La personne élue pour être le successeur de saint Pierre dans la chaire apostolique reçoit son autorité directement de Dieu lui-même; — d'après le sentiment commun des théologiens, le souverain politique la reçoit immédiatement de la société[5].

c) Le pouvoir spirituel, même dans son existence concrète, est universel et indéfectible, il embrasse l'universalité des temps et des lieux, sa constitution essentielle est immuable ; — tous les pouvoirs civils constitués sont circonscrits dans l'espace, renfermés dans des limites géographiques, naturelles ou conventionnelles, et sujets à la plus grande mutabilité constitutionnelle et territoriale.

d) Enfin ce qui caractérise particulièrement les deux pouvoirs, ce qui achève de mettre entre eux une différence vraiment essentielle, c'est leur fin respective ainsi que les moyens dont ils se servent pour l'atteindre et la réaliser. Le pouvoir religieux, chargé de continuer dans le monde l'œuvre de la Rédemption, a pour objet ou but propre le

1) Ci-dessus, p. 65 suiv.

2) Pag. 11 et 38 suiv.

3) Pag. 38 suiv.

4) Pag. 73 suiv.

5) Il faut remarquer ici que, dans le système du droit divin immédiat, cette différence disparait, mais toutes les autres subsistent.

bien spirituel et surnaturel, la sanctification et l'éternelle félicité, la fin dernière du genre humain; pour atteindre sa fin, il dispose de moyens particuliers, également surnaturels, la foi et les sacrements[1]. — Le pouvoir civil poursuit directement le bien naturel et temporel des hommes, la conservation et le développement, dans l'ordre naturel, des facultés physiques, intellectuelles et morales de ceux qui lui sont soumis; ses moyens d'action sont en rapport avec sa fin[2].

Ainsi l'Église, royaume de Dieu sur la terre, a été fondée d'une manière tout extraordinaire, toute surnaturelle. Le Christ l'a établie sur les Apôtres et leurs successeurs, sans le concours des puissances séculières et malgré elles. Mais, d'un autre côté, le divin fondateur n'a point voulu que ce royaume absorbât la société et le pouvoir civils; il a formellement maintenu, par ses enseignements et par sa conduite[3], l'existence de l'ordre temporel et l'obligation pour les chrétiens, aussi bien que pour les infidèles, d'obéir aux lois de cet ordre.

L'Église, de son côté, n'a point cherché à abolir les nationalités. Bien s'en faut; elle a toujours reconnu et ordonné à ses fidèles de reconnaître dans le pouvoir politique un allié, appelé par la divine Providence à prendre part, de concert avec elle, au gouvernement du monde. Elle prescrit, en conséquence, à tous les chrétiens la pratique des devoirs et des vertus civiques qui contribuent à maintenir au sein des États l'ordre, la paix et le bonheur; elle nourrit dans le cœur de tous les peuples un patriotisme bien entendu.

Le patriotisme catholique.—Il n'est pourtant pas rare d'entendre mettre en doute la sincérité de l'amour des catholiques pour leur patrie. On leur reproche d'obéir à un prince étranger, et l'on essaie par là de faire considérer le Chef de la chrétienté comme une puissance étrangère, dont il faudrait se défier. Cette tentative est une œuvre d'une perversité toute diabolique; elle n'a pas d'autre but que de diminuer dans le cœur des ignorants l'amour et la soumission qu'ils doivent à

1) Ci-dessus, pag. 13 et suiv.
2) Ci-dessus, pag. 56.
3) Ci-dessus p. 84.

l'Église et à son Chef. Quand nous obéissons au Pape, ce n'est pas au roi temporel des États du Saint-Siége que nous obéissons, mais au Pontife souverain d'une Église qui comprend dans son sein toutes les monarchies et toutes les républiques; mais au Père spirituel de nos âmes, qui est partout au milieu de sa famille, à Bruxelles, à Paris, à Londres, à Saint-Pétersbourg, aussi bien qu'à Rome. Certes, le lien commun qui fait de tous les États chrétiens un seul royaume, le royaume de Jésus-Christ, ce lien ne peut pas nous être un lien étranger; il dérive directement de notre essentielle dépendance de Dieu, puisque l'autorité de l'Église est l'autorité même que le Christ, Fils de Dieu, lui a déléguée sur tout le genre humain. Mais l'attachement que nous avons au Pontife romain, si fort et si puissant qu'il soit, ne diminue point en nous l'amour de notre patrie temporelle. Selon l'admirable parole de Fénélon, nous sommes tous citoyens de Rome : « Tout catholique est romain, s'écriait l'immortel archevêque » de Cambrai, et par le fond de ses entrailles, et sa main se » dessécherait, et la vie s'éteindrait en lui, avant qu'il refusât » de la donner, et mille vies, comme une goutte d'eau, pour » l'Église mère et maîtresse de toutes les Églises ». Mais ces grands sentiments de l'âme catholique, bien loin d'exclure en nous l'amour de la patrie, le confirment et l'enflamment. Notre-Seigneur lui aussi a aimé sa patrie, il est mort pour elle; et tous les Pères, méditant la parole de saint Jean l'évangéliste : *Pro gente*, ont pensé qu'en mourant pour le genre humain tout entier, Notre-Seigneur avait eu sur le Calvaire « un regard particulier », c'est le mot de Bossuet, pour sa patrie. Et la veille même de sa mort, en gravissant la montagne des Oliviers, et voyant la triste Jérusalem, il se prit à pleurer sur elle : *Flevit super illam*, et s'écria : « Jérusalem, Jérusalem, combien de fois n'ai-je pas voulu rassembler tes enfants sous mes ailes! »

Il existe donc dans le monde deux puissances distinctes, corrélatives aux deux ordres de rapports que soutient l'humanité. Cette distinction est comme le point fondamental de la civilisation chrétienne. C'est l'œuvre personnelle de Dieu, et elle est digne de lui : elle établit et maintient la liberté de la foi et de la conscience humaine.

Nous verrons, dans l'article suivant, que la tradition des

peuples chrétiens confirme le fait divin. La chrétienté a toujours entendu que, si la souveraineté est indivisible en Dieu, qui en est la source, elle ne l'est pas dans ses dérivations. Les princes séculiers ont reconnu et admiré cette disposition de la divine Providence. « Le sacerdoce et le » pouvoir temporel, voilà, disait Justinien, les deux plus in- » signes bienfaits qu'ait jamais accordés aux hommes la » divine miséricorde. Le premier administre les choses spiri- » tuelles, le second gouverne les choses temporelles et hu- » maines, et tous deux procèdent du même principe[1]. » Les pontifes l'on souvent exaltée comme un des chefs-d'œuvre de la sagesse de Dieu; ils ont comparé les deux pouvoirs aux deux colonnes d'airain qui soutenaient le portique du temple de Salomon, et aux deux chérubins d'or qui recouvraient de leurs ailes les deux côtés de l'arche, et se regardaient l'un l'autre, le visage tourné vers le trône de la miséricorde[2].

ARTICLE 2e.

De la souveraineté respective des deux puissances. — Absolue indépendance de l'Église.

I. **Définition des termes.** — Puisque l'Église et l'État constituent deux sociétés réellement distinctes et parfaites, chacune en son genre, les deux pouvoirs qui y président doivent aussi être respectivement souverains, sinon il n'y aurait plus dans le monde, à proprement parler, qu'un seul pouvoir et partant une seule société. Mais avant d'aborder ce second côté de la question, disons ce qu'il faut ici entendre par cette *souveraineté respective.*

1° Cela ne signifie pas que l'Église est étrangère à l'État ou l'État à l'Église, ni que les deux pouvoirs peuvent se passer l'un de l'autre : il est au contraire entre eux des relations nombreuses et si intimes, que non-seulement leur entière séparation est impossible, mais que même leur union sera toujours la condition nécessaire du bonheur et de la prospérité des nations chrétiennes.

1) *Novelle*, 1, 6, préf.

2) V. S. Grégoire VII. *Epist.* lib. VII, *Epist.* 25. — Innocent III, cap. *Solitae*, 6, *De major. et obed.* Et *Epist.* lib. II, Ep. 294.

2° Cela ne veut pas dire non plus que les deux puissances ne doivent point faire droit aux réclamations qu'elles peuvent s'adresser mutuellement : obligées de vivre ensemble et dans une entente cordiale, elles sont tenues de prêter une oreille bienveillante à ces représentations.

3° Par souveraineté ou indépendance nous entendons la liberté mutuelle, c'est-à-dire la non-sujétion, la non-subordination d'un pouvoir à l'autre *dans tous les objets qui constituent leur ordre propre ou sphère individuelle.* L'ordre propre de chacun d'eux est déterminé par la fin particulière qu'ils poursuivent, et il embrasse l'ensemble des moyens, moyens divers et appropriés, dont ils disposent pour réaliser cette fin.

Nous disons donc que l'Église est indépendante, *absolument* indépendante de l'État dans les *matières spirituelles*, c'est-à-dire, dans tout ce qui touche à la foi et à la morale, aux sacrements et au culte, à la discipline et à l'administration de la société religieuse.

Nous disons aussi que l'État est libre vis-à-vis de l'Église dans tous les actes qui lui sont propres et qui se rapportent directement à l'accomplissement de sa mission, *dans les affaires purement politiques et temporelles*, c'est-à-dire, dans les questions relatives à la forme du gouvernement qu'il convient aux peuples d'adopter, aux relations politiques mutuelles du souverain et des sujets, à l'organisation des pouvoirs publics, législatif, judiciaire et exécutif, civils et militaires, à la levée des impôts, à la paix, à la guerre, à l'industrie, au commerce, aux intérêts matériels, aux relations internationales, etc. Mais comme il existe entre la fin de l'État et celle de l'Église un rapport de subordination nécessaire, il s'ensuit que l'indépendance du pouvoir civil ne peut être une indépendance *absolue*, mais seulement *relative : a*) dans les choses spirituelles, le souverain, s'il est chrétien, est directement soumis à l'Église, comme ses sujets; *b*) dans les choses qui sont de sa compétence propre, il ne peut rien faire qui porte atteinte à la moralité de ses sujets, ni à l'obéissance qu'ils doivent à Dieu et à l'Église. Nous justifierons cette double réserve dans les 2e et 3e chapitres du présent livre.

4° Remarquons enfin qu'il ne s'agit pas ici de déterminer

avec précision quels sont en particulier les objets qui forment le domaine de chacun des deux pouvoirs : cette détermination fera l'objet de notre troisième livre. Nous ne voulons qu'établir le principe général et abstrait de leur souveraineté respective ou indépendance mutuelle.

II. **Démonstration.** — Nous appuierons la démonstration de notre thèse sur les deux sources de la révélation chrétienne, la Sainte-Écriture et la Tradition; et nous tâcherons ensuite de lever les principales difficultés qu'on y oppose.

1° **Sainte-Écriture.** — Au témoignage des Livres-Saints, le Fils de Dieu a assigné pour mission au pouvoir spirituel de continuer dans le monde l'œuvre de la Rédemption, de ramener tous les hommes dans la voie de la sanctification et du salut[1]; en même temps il a maintenu au pouvoir civil celle que celui-ci avait toujours eue de veiller au bien temporel de l'humanité, à la conservation de l'ordre matériel et de la tranquillité publique[2]. Il existe donc, en vertu de l'institution divine, une différence essentielle, clairement marquée, entre la fin propre de l'Église et la fin propre de l'État. Or, la conséquence nécessaire de cette distinction de fin est l'indépendance mutuelle des pouvoirs eux-mêmes.

En effet, chargées directement, l'une de la félicité naturelle de l'homme et des intérêts du temps, l'autre de la grande affaire du salut et des intérêts de l'éternité, les deux puissances n'ont reçu de Dieu que les droits nécessaires à la réalisation de leur fin particulière; car *mission* et *pouvoir* sont deux termes corrélatifs, le premier détermine l'étendue du second. Il en est ainsi, du reste, de tous les êtres de la création : chacun a sa fin déterminée à remplir, et pour la remplir il a été investi par le Créateur de facultés propres, doué d'aptitudes que n'ont point les autres; il doit donc se mouvoir dans la sphère de son activité personnelle, c'est la première condition de l'ordre et de l'harmonie du monde.

1) S. Math. XVIII, 15; XXVI, 26; XXVIII, 19-20; — S. Marc. XIV, 22; XVI, 16; — S. Luc. XXII, 19, 32. — S. Jean. III, 5; XIV, 16; XVI, 13. V. ci-dessus, pp. 12 suiv., 38 suiv.

2) S. Math. XVII, 21, 24; S. Jean. XIX, 11. V. ci-dessus pp. 56, 84, suiv.

Certes, l'État n'a pas reçu la mission de maintenir et de diriger l'homme dans la voie de la perfection et du salut, ni de l'y faire rentrer s'il en est sorti. Tous les tribunaux civils du monde seraient impuissants à remettre une seule faute devant Dieu, si légère qu'elle soit; les armées du plus vaste empire ne sauraient renouer la chaîne que le prêtre a brisée. Cette mission, c'est aux Apôtres et à leurs successeurs que Dieu l'a confiée.

D'un autre côté, l'Église n'a pas pour but propre de travailler au bien naturel ou temporel de l'humanité; c'est à la puissance séculière que Dieu, dès l'origine, a confié cet objet, et nous avons vu qu'il a formellement maintenu dans la société chrétienne la loi de l'État politique. Sans doute, le Rédempteur a fait de l'Église une société très parfaite, il lui a donné une organisation très puissante; mais il lui a en même temps imprimé un caractère si particulier et si essentiel, que les puissances séculières doivent avoir l'assurance qu'elle n'empiétera pas sur leurs droits légitimes. « Mon royaume n'est » point *de ce monde,* a-t-il dit; si mon royaume était *de ce* » *monde,* mes serviteurs ne manqueraient pas de combattre » pour que je ne fusse point livré aux Juifs, mais mon » royaume n'est point d'*ici*[1]. » Saint Augustin traduit de la manière suivante ces paroles du divin Maître : « Écoutez, » Juifs, écoutez, Gentils, écoutez, tous les royaumes de la » terre, *je ne suis point venu porter atteinte à votre puis-* » *sance en ce monde*... Que voulez-vous de plus? Entrez dans » mon royaume, qui n'est point de ce monde, entrez-y par » la foi, et que la crainte ne vous arme pas contre lui[2]. »

Par là, en effet, le Christ a voulu faire tomber l'illusion grossière des Juifs qui attendaient du Messie la restauration du royaume d'Israël, la création d'un État politique puissant; il a voulu empêcher Pilate de penser qu'il cherchait à soustraire à César l'empire de la Judée. C'est pour cela qu'il dit que son royaume à lui est tout céleste ou spirituel, ajoutant dans sa réponse au Procurateur : « Vous le dites, je suis roi. » Si je suis né, et si je suis venu dans le monde, *c'est pour* » *rendre témoignage à la vérité*[3]. » Il persuada ainsi à tous

1) S. Jean, XVIII, 36.

2) *Tract. CXV, in Joan.*, oper. tom. III, col. 1939, édit. Migne.

3) S. Jean, ibid.

les rois présents et à venir que les royaumes de la terre n'ont rien à craindre des lois et des ministres de son empire, et que celui qui donne à ceux qui le servent le royaume du ciel, n'est point tenté d'enlever aux princes de ce monde leurs royaumes temporels, comme le chante l'Église dans l'hymne de la fête de l'Épiphanie :

Crudelis Herodes, Deum
Regem venire quid times ?
Non eripit mortalia,
Qui regna dat cœlestia.

En un mot, le Christ n'ayant pas daigné exercer la royauté terrestre, il n'en a non plus laissé aucune à ses ministres.

Toutefois, que l'on n'aille pas, comme ne l'ont fait que trop souvent les politiques gallicans, s'emparer de ses paroles pour en conclure que l'Église n'exerce aucun pouvoir *dans le monde;* que la royauté de Jésus-Christ, étant entièrement spirituelle, ne possède de trône ailleurs que dans le cœur des fidèles et dans le domaine purement intérieur de leur conscience. Rien n'est plus vain que ce raisonnement. Si l'Église n'est point *de ce monde*, si elle ne tire point son origine d'une institution humaine, si elle ne combat pas avec des armes matérielles, si elle ne cherche point ici-bas sa félicité, —elle n'en est pas moins un royaume *dans le monde*, elle exerce une véritable souveraineté extérieure sur ceux qui lui sont soumis. Ses sujets sont les hommes, corps et âme, peuples et rois, qu'elle a mission de conduire au salut éternel, et cela par l'emploi de moyens qui soient appropriés à la dualité de notre nature et aux besoins ordinaires de toute société composée extérieurement d'éléments humains. « C'est pourquoi, ajoute saint Augustin en commentant ce » texte de l'Évangile, le Christ ne dit pas : Mon royaume » n'est pas *dans* le monde, mais bien : n'est pas *de* ce monde; » — il ne dit pas : n'est pas *ici*, mais : n'est pas *d'ici*; car » il est *ici*, et il y est jusqu'à la fin du monde. »

Souveraineté des deux puissances, tel est donc l'enseignement de la Sainte-Écriture. Le Fils de Dieu l'a proclamé de rechef de la manière la plus solennelle dans une parole particulièrement célèbre, qui est restée comme la formule

divine de leur mutuelle indépendance et l'expression abrégée de leurs rapports : « *Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu*[1]. »

Preuves particulières en faveur de l'Église. — J'ajoute que le pouvoir spirituel a des titres tout particuliers à une entière et absolue indépendance.

a) L'Église poursuit directement le but dernier de la création de l'homme, l'éternelle félicité dans la glorification du Créateur[2]. Elle est donc la société parfaite par excellence, la société essentiellement nécessaire, société supérieure à toutes les autres sociétés, parce que sa fin est la fin suprême, en comparaison de laquelle toute autre ne peut être que secondaire et subordonnée. D'où il suit que, loin d'être soumise dans l'accomplissement de sa sublime mission à une autre autorité quelconque, elle domine tous les pouvoirs humains de toute la hauteur qui sépare la terre du ciel, quelle que soit d'ailleurs l'idée que l'on se forme de l'État et de son excellence[3]. C'est pourquoi le Fils de Dieu l'a fondée sans le concours des puissances séculières et malgré elles ; c'est pourquoi, en envoyant les Apôtres continuer son œuvre dans le monde, il les prévient des persécutions que ces puissances susciteront contre eux, mais il ajoute qu'ils ne doivent pas craindre ceux qui n'ont de pouvoir que sur le corps[4].

b) Le caractère d'unité et d'universalité que Jésus-Christ a imprimé à son royaume de la terre[5], est une nouvelle preuve qu'il n'a point voulu que ce royaume fût dépendant d'aucun autre. Comment, en effet, concevoir même cette unité et cette universalité, si la religion était dépendante des chefs des États multiples qui se partagent la terre ? En fractionnant l'Église en autant de parties qu'il y a de royaumes dans le monde, on la détruirait elle-même dans chacun

1) S. Matth., XXII, 21.

2) S. Matth. XIII, 30, 40 suiv., XIX, 28-30. XXV, 31-46. — S. Luc. X, 1-15 ; XXII, 28-30.

3) V. infra, ch. II.

4) S. Matth. X, 16. — S. Luc. XII, 11-12.

5) S. Matth. V, 14, XIII, 32-41 ; XVI, 19 ; XVIII, 13 ; XXVIII, 18. — S. Luc. X, 9 ; XXII, 32. — S. Jean. X, 16 ; XIV, 2, 16 ; XVI, 13.

d'eux. Chaque peuple particulier, en se séparant du centre de l'unité, en se détachant de l'obéissance due à l'unique chef visible, le Souverain-Pontife, cesserait d'être catholique, conservât-il d'ailleurs tous les dogmes et toutes les pratiques de l'Église. On arriverait, par cette division, à l'établissement d'Églises nationales, hérétiques ou schismatiques. On comprend donc que tout gouvernement qui, par ses lois, son enseignement et son administration, tend à soumettre l'Église à l'État, tend aussi, par cela même, à jeter la nation hors du catholicisme; et du moment où il aurait réussi à rendre populaire la croyance à la suprématie de l'État sur l'Église, le vrai christianisme aurait disparu de cette nation. Il est un fait bien douloureux qui nous le montre. Qu'est-ce qui rend le schisme de Russie si destructeur et si implacable? Qu'est-ce qui fait que la voix maternelle de l'Église passe, depuis tant de siècles, sur cet immense désert de la foi, sans trouver un écho, sans éveiller un remords, si non la puissance de cette opinion, universellement reçue, que la religion dépend de la volonté du chef de l'État?

2° **La tradition chrétienne.** — Abordons maintenant la tradition chrétienne; nous y trouverons une admirable confirmation des enseignements évangéliques. Contre cette tradition provenant d'une source divine il n'y a ni raison d'État, ni doctrine d'école, ni usage, ni abus qui puisse prévaloir.

Les Papes. — Depuis S. Pierre, opposant le *Non possumus* aux injustes prétentions du Sanhédrin et revendiquant contre la puissance civile la liberté du ministère sacerdotal[1], les Souverains-Pontifes, à toutes les époques, ont affirmé et défendu les droits et l'indépendance du pouvoir spirituel avec une énergie et une liberté qu'a seule égalées leur persévérance à reconnaître les droits et l'indépendance légitime du pouvoir politique. C'est ainsi qu'écrivant au gouvernement français, en 1870, par l'organe de son ministre d'État, le Pape Pie IX disait : « Les affaires politiques sont, d'après l'ordre » établi de Dieu et d'après l'enseignement de l'Église elle- » même, du ressort du pouvoir temporel, *sans dépendance*

1) Act. apostol. IV, 13. 21.

» *aucune d'une autre autorité*[1] ». Un peu plus tard, il protestait encore devant les modernes persécuteurs, « qu'il n'est » personne, parmi les membres de la société civile, qui, » mieux que les catholiques, rende à César ce qui est à César, » précisément parce que ceux-ci s'attachent à rendre à Dieu « ce qui est à Dieu[2] ». Toute l'histoire de l'Église n'est pour ainsi dire que l'histoire même des luttes soutenues par elle pour maintenir intacte cette double souveraineté : luttes dans le passé, en Orient, contre les empereurs ariens de Constantinople ; en Allemagne, dans l'interminable querelle des investitures ; en France, contre le gallicanisme, depuis Philippe le Bel jusqu'à Louis XIV, de Louis XIV à Napoléon I ; en Angleterre et en Hollande, contre les rois réformateurs ; en Belgique contre le joséphisme ; — luttes dans le présent, partout, contre le libéralisme et la révolution. Oui, — M. Guizot lui-même l'a reconnu avec une grande loyauté — « ce sont les papes qui ont proclamé et soutenu la différence » de l'Église et de l'État, la distinction des deux sociétés, » des deux pouvoirs, de leur domaine et de leurs droits respec» tifs. » Ce fait, ajoute-t-il, fut le salut et il est l'honneur de la civilisation chrétienne[3]. Un autre protestant, un Génevois qui a fait assez de bruit en ces derniers temps et que j'ai déjà eu l'occasion de citer, M. Vinet, a rendu de cette vérité un témoignage non moins remarquable : « Il faut convenir, » dit-il, que l'Église ne s'est jamais laissé absorber par l'État. » Il faut lui rendre cette justice, elle n'a jamais connu la ser» vitude et n'a jamais donné toute son indépendance pour prix » de ses faveurs. Ce qu'elle a été, c'est bien elle ; ce qu'elle a » fait, c'est à elle : elle a ses lois, elle a ses règles, elle a son » esprit, elle s'appartient, elle s'écoute, elle se respecte. Pro» tégée par sa doctrine, qui fait découler à tout jamais toute » vérité du Siége apostolique, elle reste dans son domaine et

1) «.... Affari politici... i quali, per l'ordine stabilito da Dio, et per l'insegnamento stesso della Chiesa, appartengono al potere temporale, senza dipendenza veruna da altera autorità. » Le Cardinal Antonelli, *Dépêche au Nonce apostolique, à Paris*, du 19 Mars 1870, en réponse à la première dépêche du comte Daru relative au concile du Vatican.

2) Alloc. consistor. du 23 déc. 1872.

3) *L'Église et les sociétés chrétiennes en* 1861, chap. XIX, pag. 146.

» relègue l'État dans le sien. Elle ne dédaigne pas de com-
» mander ; mais elle dédaigne encore plus d'obéir ; et c'est sa
» gloire, gloire pure et digne d'envie[1]. »

Les preuves de ces constants efforts et de cette double tendance du Saint-Siége sont si nombreuses, qu'il me faut renoncer même à les indiquer toutes. Je me contenterai de transcrire ici quelques témoignages, très connus, il est vrai, mais aussi des plus remarquables.

L'empereur Anastase, prédécesseur médiat de Justinien, traitait les évêques et les papes avec autant d'arrogance qu'il déployait de bassesse et de lâcheté vis-à-vis des ennemis de l'empire. Le pape saint Gélase I lui écrivit : « Né
» romain, j'aime et je révère en vous, ô glorieux fils, le
» prince romain... Il est deux choses, auguste empereur,
» par lesquelles le monde est gouverné d'une manière sou-
» veraine[2] : l'autorité sacrée des pontifes et la puissance
» royale. *Et la charge des Pontifes est d'autant plus pesante,*
» *qu'au jugement de Dieu ils devront rendre compte des rois*
» *eux-mêmes*[3]. Vous savez, fils très clément, que, quoi-
» que vous présidiez au genre humain par votre dignité,
» vous êtes néanmoins soumis aux ministres des choses
» sacrées ; vous attendez d'eux les causes de votre salut, et,
» en ce qui concerne la réception et la dispensation des cé-

1) *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Église et de l'État*, p. 561, Paris 1858.

2) « Quibus mundus *principaliter* regitur. »

3) Les auteurs gallicans ont retranché de la lettre de saint Gélase les paroles que je souligne (Voir Ellies Dupin, *De antiqua Ecclesiæ disciplina*, dissert. VIII, cap. I. § 4). On comprend le motif de cette suppression frauduleuse : par ces paroles le Pape condamne manifestement le principe fondamental du gallicanisme politique, à savoir que le souverain temporel n'a aucun compte à rendre à l'Église des actes de son gouvernement, quels qu'ils soient. Dans la *Défense de la déclaration de* 1682 on est allé plus loin ; à la place des mots supprimés on a intercalé ceux-ci, qui ne sont point de saint Gélase : « *Chacune des deux est principale, souveraine et sans dépendance envers l'autre dans son ressort. Utraque principalis, suprema utraque, neque in officio suo alteri obnoxia.* » Part. I, lib. I, sect. II, cap. 33. Cette interpolation n'est pas l'œuvre personnelle de Bossuet ; on doit en faire peser la responsabilité sur les mains étrangères et peu scrupuleuses qui ont édité la *Défense*. Voy. la *Préface*.

» lestes mystères, vous savez que votre devoir est l'obéis-
» sance plutôt que le commandement. Vous savez que pour
» ces choses vous dépendez de leur jugement, bien loin de
» vouloir les assujétir à votre volonté. Car si, en ce qui
» regarde l'ordre et l'administration publique, les pontifes
» de la religion, reconnaissant que l'empire vous a été con-
» fié par une disposition d'en haut, obéissent à vos lois,
» avec quel empressement ne devez-vous pas obéir à ceux
» qui sont établis pour dispenser les sacrés mystères[1]. »

Anastase, ne tenant aucun compte des avis de Gélase, alla jusqu'à accuser de manichéisme son successeur, saint Symmaque. Celui-ci écrivit, pour sa défense, une vigoureuse apologie, dans laquelle il établit entre les deux puissances la comparaison suivante : « Pour être empereur, croyez-
» vous pouvoir mépriser le jugement de Dieu ? Ou bien,
» parce que vous êtes empereur, entreprenez-vous contre la
» puissance de Dieu ? Mais comparons la dignité de l'empe-
» reur avec celle du pontife : il y a cette énorme différence
» entre eux que l'un gouverne les choses humaines, l'autre
» les choses divines. Empereur, c'est du pontife que vous
» recevez le baptême et les sacrements, que vous sollicitez la
» prière, que vous espérez la bénédiction, que vous demandez
» la pénitence. Vous administrez les choses humaines, lui
» vous dispense les choses divines. Sa dignité est donc
» certainement égale, pour ne pas dire supérieure... Peut-
» être direz-vous qu'il est écrit que nous devons être soumis
» à toute puissance. Nous recevons les puissances humaines
» en leur rang, tant qu'elles n'érigent pas leur volonté
» contre Dieu. Au reste, si toute puissance est de Dieu, à
» plus forte raison celle qui est préposée aux choses divines.
» Déférez donc à Dieu dans notre personne, et nous défére-
» rons à Dieu dans la vôtre. Que si vous refusez de déférer à
» Dieu, vous ne pouvez invoquer le privilége de celui dont
» vous méprisez les lois[2]. »

Il y a, on le voit, identité parfaite de pensée entre les deux papes; et l'on ne pourrait, ce semble, définir, avec

1) *Epist. VIII, ad Anastasium imper.* Patrol. lat. tom. LIX, col. 42, édit Migne.

2) *Apolog. ad Anastas.*, ap. Labb, tom. IV, col. 1298.

plus de précision qu'ils ne l'ont fait, l'indépendance respective des deux pouvoirs dans l'administration des choses qui leur ont été confiées d'en haut. Ils disent que l'un et l'autre ont leur but propre et leurs fonctions distinctes, que tous deux sont souverains dans leur sphère, et que chacun doit d'ailleurs reconnaître les droits de l'autre.

A ces textes, j'ajouterai trois autres témoignages émanés du Saint-Siége et dignes également de fixer notre attention.

Le premier est encore de saint Gélase; mais, quatre siècles plus tard, le grand pape saint Nicolas I le fit sien en le reproduisant littéralement dans sa lettre à l'empereur Michel III[1]. Le pontife entre cette fois dans le détail des raisons pour lesquelles Dieu a voulu que les deux puissances soient distinctes l'une de l'autre et aient leurs fonctions propres. « Sous la loi évangélique, dit-il, ni l'empereur ne » peut usurper les droits du pontife, ni le pontife la puis- » sance de l'empereur. Notre-Seigneur Jésus-Christ, en » effet, connaissant la faiblesse humaine et réglant avec » une sagesse infinie ce qui pourrait procurer le salut des » hommes, en les sauvant par l'humilité au lieu de les lais- » ser se perdre par l'orgueil, a assigné à chacune des deux » puissances des fonctions tellement propres et des préro- » gatives tellement distinctes, que dans le christianisme les » empereurs ont besoin de recourir au ministère des pontifes » pour parvenir au salut éternel, et que les pontifes à leur » tour ont besoin des empereurs pour pourvoir aux nécessi- » tés de la vie présente, afin que de cette manière le minis- » tère spirituel ne soit point distrait de ses fonctions par » l'attrait des choses matérielles, ni le service de Dieu em- » pêché par le souci des choses du siècle, et que de son » côté le prince, engagé dans les affaires de ce monde, ne » prétende point régler les choses qui sont du service de » Dieu. Ainsi chacun des deux ordres se trouve garanti » contre l'orgueil que pourrait engendrer la réunion de l'une » et de l'autre dignité; et la différence des fonctions à rem- » plir facilite la différence des dispositions qu'elles de- » mandent[2]. »

1) *Epist.* LXXXVI. Patrol. lat. tom. CXIX, col. 960, édit. Migne.
2) *Tract. de anath. vinc.* Labbe, tom. IV, col. 1232.

Le second document est une lettre que saint Grégoire II écrivit à Léon l'Isaurien, surnommé l'Iconomaque ou briseur d'images. Il s'y exprime ainsi : « Vous savez, Prince, que » la décision des dogmes de foi n'appartient pas aux empe- » reurs, mais aux pontifes, qui veulent en conséquence les » enseigner librement. C'est pourquoi, comme les pontifes, » qui sont préposés au gouvernement de l'Église, ne se » mêlent point des affaires de l'État, les empereurs doivent » pareillement ne se point mêler des affaires ecclésiastiques, » et se borner à celles qui leur sont confiées. Souffrez donc, » Seigneur, que je vous exprime la différence qui se trouve » entre les palais et les églises, entre les empereurs et les » pontifes. Apprenez-le pour votre salut, et cessez toute » dispute sur cela. Comme le pontife n'a pas le droit d'éten- » dre son inspection sur les palais, ni de donner les dignités » royales, ainsi l'empereur ne doit point étendre la sienne » sur les églises, ni s'ingérer de faire les élections dans le » clergé, de consacrer ou d'administrer les sacrements, ni » même d'y participer sans le ministère des prêtres. Il faut » que chacun de nous demeure dans l'état auquel Dieu l'a » appelé[1]. »

Enfin, de nos jours même, en deux circonstances mémorables, l'immortel Pie IX a rappelé au monde les enseignements de la Sainte-Écriture et de la Tradition. Dans la lettre encyclique *Quartus supra*, adressée aux Arméniens, le 6 Janvier 1873, il disait : « C'est la doctrine même de » l'Église catholique, doctrine reçue de la bouche du Christ » Fils de Dieu et enseignée par les Apôtres, qu'il faut rendre » à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » D'où il suit que l'administration des choses civiles appar- » tient *en propre* à l'empereur, et que celle des choses ecclé- » siastiques est *entièrement* confiée aux prêtres. » Quelques mois plus tard, le 28 novembre de la même année, dans cette autre encyclique où est peinte en traits si vifs et si vrais la situation lamentable qui est actuellement faite à l'Église catholique en tant de pays, en Prusse, en Italie, en Suisse, etc. le grand Pontife vengeait, en ces termes, le clergé des calomnies de ceux qui le représentent comme rebelle aux lois et à

1) *Epist, XII, ad Leon.* Patrol. lat. tom. LXXXIX, col. 522, édit. Migne.

l'autorité légitime : « La foi enseigne et la raison démontre » qu'il existe deux ordres de choses et qu'il faut distinguer » deux pouvoirs sur la terre : l'un naturel, qui a mission » de veiller à la tranquillité de la société humaine et aux » affaires séculières; l'autre dont l'origine est au-dessus de » la nature, qui est à la tête de la cité de Dieu, c'est-à-dire, » de l'Église de Jésus-Christ, et qui est instituée de Dieu » pour la paix des âmes et leur salut éternel. Or, les devoirs » de cette double puissance ont été très sagement réglés, de » façon que l'on rende à Dieu ce qui est à Dieu, et à César, » pour Dieu, ce qui est à César... Et l'Église, certainement, » ne s'est jamais écartée de ce précepte divin, elle qui, partout » et toujours, s'applique à pénétrer l'esprit de ses fidèles de » la soumission qu'ils doivent inviolablement observer envers » leurs princes et les droits temporels de ces princes[1]. »

Les Pères. — A l'autorité des papes on pourrait joindre la doctrine d'un grand nombre des plus anciens Pères, qui tous ont défini de la même manière les fonctions et les droits des deux puissances. Mais pour ne pas être trop long, nous nous contenterons de citer les paroles que l'illustre évêque de Cordoue, Osius, adressa à l'empereur Constant, afin de le détourner de s'immiscer dans le gouvernement de l'Église : « Ne vous ingérez pas, lui dit-il, dans les choses spirituelles, » et ne rendez pas de décrets sur les questions purement » religieuses; mais au contraire laissez-nous le droit de vous » instruire à cet égard. A vous Dieu a donné l'empire, à nous » le gouvernement de l'Église; et de même que celui qui » usurpe votre pouvoir impérial résiste à l'ordre de Dieu, de » même en évoquant à votre tribunal les affaires de l'Église, » vous vous rendriez coupable d'un grand crime. Il est écrit : » Rendez à l'empereur ce qui est à l'empereur, et à Dieu ce » qui est à Dieu[2]. »

Pratique des nations chrétiennes. — Cette doctrine

1) *Acta Sanctae Sedis*, an. 1873, vol. 7.

2) Voy. encore S. Ambroise, Epist. 14 (al. 33) *ad Marcellinam sororem*, — S. Jean Chrysost. *Homil.* 4 et 5, *De Verbis Dom.* et 88, *in Matth.*, et autres documents dans Suarez, *Defensio* cit. lib. III, capp. V suiv., et Gosselin, *Pouvoir du Pape au moyen âge*, tom. II, pp. 209 suiv.

de l'Église ne fut point une vaine spéculation. Elle devint promptement une règle suivie dans la pratique des nations chrétiennes, et comme le fond même de leur droit public. Dès le commencement du quatrième siècle, Constantin formula la distinction et l'indépendance de l'Église et de l'Empire en disant aux évêques : « *Dieu vous a fait évêques du dedans, et moi du dehors* », sentence célèbre sur laquelle nous aurons à revenir. Deux siècles plus tard, Justinien, pourtant bien jaloux de son autorité, et dont l'orthodoxie fut justement suspecte, donna à l'existence des deux pouvoirs une consécration vraiment légale en insérant dans les *Novelles* le texte si connu que j'ai cité précédemment[1].

Le VI[e] Concile de Paris, tenu en 614, énonça la même doctrine : « Nous savons, dit-il, par la tradition des Pères, » que le corps de la sainte Église se partage principalement » entre deux personnes éminentes, la sacerdotale et la royale. » Puis, après avoir cité un fragment de la lettre de saint Gélase à l'empereur Anastase, il ajoute ces paroles de saint Fulgence : « Durant la vie présente, personne n'est supérieur » au pontife dans l'Église, et personne n'est plus élevé que » l'empereur dans le siècle[2]. » Or, il est à remarquer que ce canon et autres analogues furent plus tard insérés dans les *Capitulaires,* lesquels, comme on sait, formèrent pendant si longtemps la loi commune en France, en Italie et en Allemagne. D'où il suit que la doctrine de la distinction et de l'indépendance des deux pouvoirs était reconnue et professée de la manière la plus expresse dans ces divers États. Bien plus, elle y était appliquée dans les *assemblées mixtes,* si fréquentes au IX[e] siècle et longtemps encore après. Hincmar de Reims nous apprend que dans ces assemblées les évêques, suivant l'ancien usage de la nation française, traitaient séparément les affaires de la religion, tandis que, pour débattre les questions de l'administration du royaume, ils se réunissaient aux seigneurs laïques[3].

Les mêmes usages et la même doctrine existaient en

1) P. 134.

2) Labbe, *Concil.*, tom. VII, col. 1599.

3) *Ad proceres regni, de instit. Carolom.* cap. XXXV, op. tom. I, col 1006, édit. Migne.

Angleterre; les *conciles* ou *assemblées mixtes* qui s'y sont tenues en font foi. Le concile de Bécancelde, assemblé en 694, pour confirmer les immunités des églises et des monastères, défend aux laïques et aux rois eux-mêmes d'intervenir dans les élections des abbés, voulant qu'on laisse entièrement aux évêques le soin de choses semblables; et il en donne cette raison : « Comme il appartient au roi d'établir » des princes, des gouverneurs et des ducs séculiers, de même » il appartient à l'évêque de gouverner les églises, de choisir » et d'établir des abbés, des abbesses, des prêtres et des vi- » caires[1]. » Le concile tenu à Calcuth, un siècle plus tard, n'est pas moins formel : « De même, dit-il, que les rois sont » au-dessus de toutes les dignités du siècle, ainsi les évêques » sont à la tête de tout ce qui a rapport à Dieu[2]. »

Enfin, les nombreux conciles tenus en Espagne, particulièrement ceux de Tolède, supposent les mêmes principes; car on y voit aussi les évêques régler seuls tout ce qui concerne le gouvernement de l'Église, puis traiter de l'administration, de concert avec les seigneurs laïques, du *consentement* et même *à la prière du roi*[3]. Ces conciles étaient, pour la plupart, des *États généraux de la nation*.

En sorte que partout les relations publiques des deux sociétés reposaient sur la double personnalité distincte et indépendante de l'Église et de l'État. La législation de tous les peuples chrétiens au moyen âge était la consécration solennelle des droits respectifs « des deux puissances souveraines, » qui président l'une au spirituel et l'autre au temporel. » Ces dernières paroles sont de l'ami et du conseiller de Grégoire VII, de saint Pierre Damien[4].

Cet accord des idées et des faits, de la doctrine et de la pratique, a pénétré si profondément dans les institutions sociales, qu'aujourd'hui même, au XIXe siècle, malgré les changements si considérables introduits dans le vieux droit public chrétien et dans les anciennes relations de l'Église et de l'État, l'indépendance respective des deux sociétés est restée un

1) Labbe, *Concil*, tom. VI, col. 1537.
2) Ibid., col. 1866.
3) *Concil. Tolet.* XVII, cap. I.
4) *Discept. Synodalis*, op. tom. II, col. 68, édit Migne.

principe du *droit des gens;* nous en avons une preuve frappante dans les *concordats* que le Saint-Siége a faits avec presque tous les États de l'Europe[1].

D'où nous pouvons conclure, avec les évêques d'Allemagne, que, « si pleine que soit la puissance confiée à l'Église » par l'Homme-Dieu, elle n'est cependant pas illimitée : à » côté de l'ordre religieux il y a l'ordre civil; à côté de la » puissance spirituelle il y a la puissance séculière, qui tire » son origine de Dieu, qui dans son ordre est souveraine, et » à laquelle on doit obéissance en tout ce qui est permis par » la morale. Il serait injuste, après cela, de s'appuyer sur » les spéculations scientifiques de quelques théologiens, ca» nonistes ou philosophes catholiques, pour en tirer, sur les » rapports des deux puissances, des conséquences qui se» raient en opposition manifeste avec tous les actes publics » de l'Église[2]. »

Je le sais, l'école gallicane, qui s'appelle aujourd'hui libérale, a toujours travaillé à mettre la doctrine des Papes et des Pères des premiers siècles en opposition avec celle des Papes du moyen âge depuis saint Grégoire VII. Ceux-ci ont été accusés d'avoir entièrement méconnu l'indépendance de la puissance séculière, d'avoir rêvé l'établissement d'une monarchie universelle dont ils auraient été la tête, d'avoir attribué à l'Évêque de Rome, en cette qualité de « Pontife-Roi universel », le droit de disposer des couronnes et des empires. De nos jours même ces reproches ont été renouvelés avec éclat[3]. Nous en montrerons le peu de fondement; mais ce que nous avons à dire sera mieux compris plus tard, lorsque nous aurons traité la question de prééminence entre les deux pouvoirs.

III. **Les objections.**—Bien des politiques se sont alarmés du principe de l'existence dans le monde de deux puissances distinctes et indépendantes; ils reprocheraient volontiers au Christ d'avoir brisé l'unité sociale.

1) V. infra, liv. IV, chap. II.

2) *Mémorandum* adressé au gouvernement prussien, le 20 septembre 1872.

3) Voyez *Observations sar la controverse soulevée relativement à l'infaillibilité au prochain Concile,* par Mgr Dupanloup, p. 29, suiv — *Troisième lettre à Mgr Deschamps*, par A. Gratry, p. 49.

1° *Un État dans l'État.* — Ils ont dit d'abord que cette doctrine ne tend à rien moins qu'à mettre, suivant une maxime reçue, «Un État dans l'État,» «*Statum in Statu*,» à établir dans une même société deux puissances souveraines; ce qui, selon eux, ne peut être qu'une cause de conflits sans fin et sans issue.

Si cela était vrai, si les deux puissances ne pouvaient subsister en même temps souveraines et indépendantes, on ne pourrait pas en conclure, comme le font ces politiques, que l'Église devrait subir la loi de l'État, bien s'en faut[1]. Mais que l'on se rassure, ce danger n'est pas à craindre. Des luttes ne devraient éclater que si les deux pouvoirs s'exerçaient dans la même sphère et sur les mêmes objets; or, cela n'est pas. La dualité de puissances provient précisément de ce qu'il y a dans le monde deux ordres différents, et dans l'homme deux destinées distinctes, que l'on ne peut pas confondre. De l'existence simultanée de ces deux puissances il résulte seulement qu'aucune d'elles n'est *omnipotente*, que l'une est limitée par l'autre, que toutes deux doivent se maintenir religieusement dans leurs bornes respectives[2]. Pourquoi donc y aurait-il conflit? Cette mutuelle limitation des droits n'est-elle pas une condition même de l'ordre et de l'harmonie du monde? Dans la société civile, la liberté de chaque citoyen est-elle absolue? non, assurément; elle est de toutes parts entourée et circonscrite par la liberté des autres. Quelle confusion et quel chaos si chacun n'était obligé de se maintenir rigoureusement dans sa sphère! Ainsi en est-il du système universel de la création : son équilibre repose tout entier sur des forces et des résistances admirablement combinées et coordonnées. « Depuis » l'Océan qui se heurte contre ses rivages et que ses rivages » contiennent, jusqu'au sang qui s'élance dans nos artères et » reflue par nos veines, trouvant dans son rapide passage une » continuelle résistance, est-ce que partout l'ordre et l'harmo-

1) V. Infra, chap. II.

2) V. Suarez, *De legibus*, lib. IV, cap. IX, n. 6, et *Defensio fidei*, lib. IV cap. VI, n. 17 et 18 — Bellarmin, *De conciliorum auctorit.*, lib. II, cap. ult, arg. 2; — Turrecremata, *De Auct. Rom. Eccles.*, lib. II, cap. 106; — Sfondrati, *Regale sacerdot.*, lib. II, § 14, 4us casus.

» nie, la vie et le bonheur ne dépendent pas uniquement de » ce pacifique combat ? Qu'arriverait-il, par exemple, si l'im- » mense force centrale qui appelle sur un même point tous » les globes roulant dans l'espace, cessait un seul instant » d'être contrebalancée par la force qui les pousse en sens » contraire ? Il arriverait que toutes ces masses incalculables, » n'étant plus maintenues dans l'ordre par le contre-poids des » deux forces rivales, dont la rivalité même les dirige, iraient » sous l'empire absolu d'une seule de ces forces, se précipiter » au centre du monde dans une immense ruine[1]. »

2° *L'Église est dans la république.* — Les partisans de la suprématie du pouvoir civil s'emparent, en autre, d'un texte célèbre de saint Optat de Milève. Ce Père a écrit dans son livre contre les Donatistes : « *Non enim est Respublica in » Ecclesia, sed Ecclesia in Republica est*[2]; » et l'on tire de ces paroles la conclusion que l'Église doit être subordonnée à l'empire.

Pour satisfaire pleinement à la difficulté, nous examinerons la valeur de cette formule, d'abord dans la pensée du saint docteur, puis en elle-même.

a) Le contexte fait clairement ressortir le sens que saint Optat y attachait. A l'endroit d'où ces mots sont extraits, il raconte à Parménien que l'empereur Constant avait envoyé des aumônes à distribuer aux pauvres, et que Donat, au lieu de remerciements, n'avait donné au prince que des malédictions. L'évêque de Milève condamne cette conduite en ces termes sévères : « A ce moment déjà, Donat songeait à » jeter l'injure aux puissances et aux rois, pour lesquels il » aurait dû plutôt prier tous les jours, s'il avait écouté » l'Apôtre. Saint Paul, en effet, ne nous dit-il pas : Priez » pour les rois et les puissances, afin qu'il nous soit donné » de mener avec eux une vie tranquille ? Car la République » n'est pas dans l'Église, mais l'Église est dans la Répu- » blique. » Et il ajoute immédiatement : « id est, *in imperio » Romano*.... Ubi et sacerdotia sancta sunt, et pudicitia et » virginitas, quæ in barbaris gentibus non sunt, et si essent,

1) Mgr Parisis, *Instruction pastorale sur le droit divin dans l'Église*, 28 oct. 1846. Voy. *Examens sur la liberté de l'Église*, Liége 1850, p. 239.

2) *De schismat. Donatist.*, lib. III.

» tuta esse non possent. » Que résulte-t-il de là ? que S. Optat n'a nullement entendu émettre un principe général, mais constater un fait purement accidentel et matériellement vrai au temps où il écrivait. Il fait remarquer que l'Église ne s'étendait guère, à cette époque, au-delà des limites de l'empire romain, et que ce n'était que dans l'empire qu'elle jouissait de la liberté et de la sécurité nécessaires à l'accomplissement de sa mission. Il en conclut que les Donatistes, en maudissant l'empereur et en refusant de prier pour lui, manquaient doublement à leur devoir, qu'ils violaient le précepte de l'Apôtre, et qu'ils méconnaissaient les vrais intérêts de l'Église, dont l'empereur etait alors le protecteur providentiel.

Si telle n'était pas la pensée vraie de l'écrivain, si de ces paroles il avait voulu inférer que l'Église est soumise à l'empire dans les choses de la religion, il nous suffirait, pour réfuter son assertion, de lui opposer l'autorité de la tradition constante et universelle, de la chrétienté tout entière.

b) Quant à la formule considérée en elle-même, abstraction faite des circonstances particulières dans lesquelles l'a émise son auteur, elle est susceptible de significations diverses. C'est pourquoi, quand on en fait usage, il faut avoir soin d'en préciser la portée.

Elle peut signifier que les *membres* de l'Église sont dans l'État, qu'ils habitent le territoire de l'État. Mais en ce sens il est tout aussi vrai de dire que l'État est dans l'Église, puisque les sujets des deux sociétés sont les mêmes hommes.

Elle peut signifier encore que le *territoire* de l'Église est renfermé dans le territoire de la nation. Or, entendue de l'*Église en général*, cette proposition est absolument fausse. La véritable Église du Christ étant essentiellement *universelle*, bien loin qu'elle soit contenue dans un État particulier, elle renferme dans son sein tous les peuples et tous les gouvernements. Tout au plus donc cette maxime pourrait-elle se comprendre d'une Église *nationale*; mais on ne serait en droit d'en rien conclure contre l'existence propre et autonome de l'Église chrétienne. Car ou bien l'on considère cette Église nationale comme indépendante du reste de la société spirituelle, comme séparée du centre de l'unité, et alors on a, non plus l'Église chrétienne, mais une secte hérétique ou

schismatique; or, nous n'entendons défendre que les droits de la vraie Église. Ou bien on prend cette Église particulière comme une portion de l'Église universelle, et dans ce cas elle doit rester entièrement soumise au pouvoir central et souverain du Pontife romain[1].

3° *L'âme et le corps.*—Les politiques gallicans ont encore fait un grand abus de quelques autres locutions dont se sont servis certains Pères et écrivains ecclésiastiques. Saint Jérôme[2] et saint Jean Chrysostome[3], par exemple, ont semblé insinuer que dans le monde la domination des corps est entièrement attribuée à la puissance temporelle, tandis que l'Église n'aurait d'empire que sur les âmes seulement. D'autres, comparant la constitution de la société chrétienne à la constitution physique de l'homme, ont dit que le pouvoir civil en est l'élément matériel et extérieur, le corps, et le pouvoir spirituel, le côté intérieur, l'âme[4]. Or, les politiques dont nous parlons infèrent de là que l'Église n'est point une vraie puissance externe, mais un simple ministère tout intérieur, n'ayant d'autre domaine que les choses purement spirituelles et invisibles, d'autre territoire que celui de la conscience,— et qu'ainsi à l'État seul appartient la juridiction proprement dite dans l'ordre des choses extérieures et publiques[5].

Devant revenir plus tard sur le gallicanisme politique, je me contenterai ici d'une courte réponse.

En se servant de ces comparaisons, les Saints Pères n'ont point voulu parler d'une manière absolue ou exclusive. La signification générale des termes qu'ils ont employés, ainsi que la doctrine unanimement reçue de leur temps sur les relations entre le Sacerdoce et l'Empire, prouvent d'une manière évidente qu'ils n'ont voulu qu'indiquer l'élément dominant et comme particulièrement caractéristique des deux pouvoirs.

1) Voyez P. Tarquini S. J., *Les principes du droit public de l'Église*. Bruxelles 1868, pag. 68 à 77.

2) *Epist.* 60, *ad Heliodor.*

3) *Homil. 4. De verbis Isaiae.*

4) S. Grég. de Nazian. *Orat.* XVII; — Isidore Pelus., lib. III, ep. 247; — S. Thomas, *De reg. princip.*, lib. III, cap. 10; — Ives de Chartres, Epist. 106, ad Henric. Angl. reg.

5) Voy. Portalis, *Discours et travaux inédits*, pag. 87 suiv. Paris 1841. — L'Avocat général Dupin, *Manuel du droit civil-ecclés. franç.*, p. 124 suiv.

La comparaison tirée de la constitution humaine ou de l'union du corps et de l'âme, dont se sont servi beaucoup de Pères et d'écrivains ecclésiastiques pour faciliter l'intelligence les rapports de l'Église et de l'État, cette comparaison présente certainement des aperçus très justes, mais il ne faut pourtant pas perdre de vue que ce n'est qu'une comparaison. Elle ne doit, par conséquent, être employée qu'avec réserve ; si on la poussait à ses dernières conséquences, on arriverait directement à détruire la personnalité propre de chacune des deux puissances et même la distinction essentielle entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Dès lors le pouvoir vraiment souverain ne serait pas le pouvoir civil, comme le prétendent ceux que nous combattons, mais le pouvoir spirituel; car dans l'homme, c'est l'âme qui donne la vie et le mouvement au corps. Des écrivains, partisans du pouvoir *direct* dont nous parlerons au chapitre suivant, se sont précisément servi de cette comparaison pour affirmer l'absolue dépendance de l'État vis-à-vis de l'Église, même dans les choses temporelles.

IV. **La formule : l'Église libre dans l'État libre.** — En résumant les considérations développées dans cet article, nous pourrions traduire le principe fondamental des relations des deux pouvoirs comme l'a fait M. Audisio, par ces mots : « l'*Église libre et l'État libre*, » cette liberté réciproque consistant, pour chacun d'eux, *a*) dans l'exercice sans entraves de ses propres droits, et *b*) dans le respect inaltérable des droits de l'autre[1]. Ainsi expliquée, cette formule n'aurait rien, au fond, de repréhensible. Toutefois, nous pensons qu'il vaut mieux n'en pas faire usage. Le mot *liberté*, employé pour résumer ou éclaircir la situation respective des deux puissances, a reçu de nos jours une acception essentiellement fausse; et maintenant que cette acception est tombée dans le domaine de la polémique et de l'histoire, il est presque impossible de la changer. C'est pourquoi, pour ne point paraître l'approuver, l'on est contraint de la désavouer entièrement. Les écrivains et les orateurs qui ont fait entrer dans la langue politique la fameuse devise :

1) *Droit public de l'Église*, tom. I, p. 398, édit. de Louvain.

l'*Église libre dans l'État libre*[1], entendent par *liberté*, non-seulement le principe de la souveraineté des deux puissances, mais encore et surtout leur *séparation*. Or, quel que soit, au fond de leur pensée, le sens de cette locution ; qu'on y prenne la *séparation* comme un *principe*, ou comme un *expédient politique* que l'on doit chercher à faire prévaloir *partout et toujours*, il demeure vrai que cette formule est l'expression d'une théorie de gouvernement qu'il faut absolument condamner[2]. Ne voulût-on, d'ailleurs, par ces mots, que caractériser un *modus vivendi* que les conditions *présentes* d'un grand nombre d'États rendraient *nécessaire*, nous devrions encore désapprouver cette manière de parler; parce que le terme *liberté*, employé pour désigner la séparation, ne peut servir qu'à jeter la déconsidération et même l'odieux sur tout régime quelconque d'union de l'Église et de l'État. On laisse, en effet, clairement entendre par là que l'alliance des deux pouvoirs ne se peut jamais faire qu'au préjudice de leur légitime liberté et par le sacrifice de leurs droits mutuels : idée essentiellement fausse, que l'on ne doit pas laisser s'accréditer.

Remarquons, en outre, que cette formule met l'Église « *dans l'État*. » Or, prise dans sa signification naturelle et grammaticale, cette locution n'est pas seulement inexacte, elle tend directement à détruire la notion catholique de l'Église. Celle-ci, en vertu même de sa constitution, est universelle et indéfectible, elle est de tous les pays et de tous les siècles, et à ce point de vue on peut dire que c'est elle qui renferme l'État et tous les États dans son sein. Quand bien même, enfin, on donnerait à cette expression le sens raisonnable dont elle est rigoureusement susceptible, il faudrait encore pratiquement la répudier; car elle éveille dans l'esprit de ceux qui ne sont point initiés à l'étude de ces questions délicates — c'est le très grand nombre — une idée d'infériorité de l'Église vis-à-vis de l'État.

2) L'auteur de cette devise est M. le comte de Montalembert; mais c'est M. de Cavour qui l'a fait entrer dans la langue politique et dans l'histoire. V. Discours de M. de Montalembert au 1r Congrès de Malines; actes, tom. I, p. 327.

1) V. ci-dessus, pp. 108 et suiv.

CHAPITRE II.

De la prééminence des deux pouvoirs. — Subordination de l'État à l'Église. — Nature et conséquence de cette subordination.

La question de la prééminence des deux pouvoirs a soulevé de longs et vifs débats au sein des écoles catholiques. Commencée il y a plusieurs siècles, la lutte n'est point encore finie. Elle est aujourd'hui assoupie, il est vrai; mais au caractère qu'a revêtu la récente polémique sur l'infaillibilité doctrinale du Souverain-Pontife, il est facile de prévoir qu'elle se réveillera à la première occasion[1].

Ici encore, comme presque toujours, les malentendus proviennent de ce que l'on n'a point suffisamment approfondi le problème qui fait l'objet du litige. Voici comment on peut formuler ce problème : « Existe-t-il entre les deux pouvoirs » un rapport de prééminence et de subordination ? Si ce » rapport existe, quelle en est la nature et l'étendue, et » comment peut-on le concilier avec leur légitime indépen- » dance mutuelle ? » Pour le résoudre on a proposé bien des systèmes : nous les exposerons, et nous en discuterons la valeur théologique et politique. Mais avant tout, pour écarter les équivoques possibles en cette matière difficile, et pour dégager la controverse des questions accessoires qu'on y a mêlées, il est nécessaire de présenter quelques observations préliminaires.

1) Voir *Le pape et le concile*, par Janus, n. I, pag. 15 suiv. édit. Paris. — *Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infaillibilité au prochain Concile*, par Mgr Dupauloup, p. 26 suiv. — *Troisième lettre à Mgr Deschamps*, par A. Gratry, p. 49 et suiv.

ARTICLE PREMIER.

Double aspect sous lequel on peut considérer les dépositaires des deux puissances. — Différentes espèces de prééminence. — Distinction entre le for intérieur et le for extérieur. — État de la question.

I. **Double aspect de la question.** — On peut considérer les dépositaires de l'une et de l'autre puissance sous deux aspects différents. Il y a, en chacun d'eux, d'abord la personne *publique*, le *pouvoir* lui-même dans sa réalisation concrète ; — puis, abstraction faite du pouvoir, la personne *privée*, ayant les obligations et les droits communs à tous les hommes.

Comme personnes privées, les ministres de la religion, sans en excepter le Pape lui-même, sont membres de la société politique, soumis, en cette qualité, aux nécessités de la vie civile et temporelle, ainsi que tous les autres citoyens. De leur côté, dès lors qu'ils sont baptisés et initiés à la foi, les rois, princes et magistrats font partie de la société spirituelle ; ils sont, comme les autres fidèles, assujétis aux conditions ordinaires de la vie chrétienne. Ainsi *deux personnes* et *deux pouvoirs* : notre tâche sera de comparer entre eux ces termes et d'en montrer les rapports.

II. **De la soumission que les personnes dépositaires de l'un des deux pouvoirs doivent à l'autre pouvoir.** — On convient sans peine, *c'est même un point du dogme catholique*, que les princes chrétiens, considérés dans leur personne privée, sont soumis à l'autorité spirituelle des pontifes. N'étant investis d'aucun pouvoir dans l'Église, ils sont, comme le dernier de leurs sujets, de simples ouailles du troupeau soumis aux pasteurs des âmes. Ils ne sauraient, non plus que qui que ce soit, être sauvés que dans l'Église et par l'Église[1].

Mais en est-il de même des dépositaires du pouvoir spirituel envers le pouvoir civil ? Il en est qui le prétendent. C'est, disent-ils, une conséquence nécessaire de l'existence même des deux sociétés et des deux pouvoirs : tous les

1) V. ci-dessus, p. 12 suiv.

membres de l'une de ces sociétés, sans distinction de ceux qui sont investis de l'autorité et de ceux qui ne le sont pas, sont sujets du pouvoir existant dans l'autre. Ainsi, abstraction faite du droit humain, qui peut modifier cette situation, les ministres de la religion, le Pape lui-même, aussi bien que les simples fidèles, sont soumis, en tant que citoyens, à la puissance séculière et à ses lois justes; ils sont obligés de concourir à la prospérité de l'État. On en conclut qu'à ce premier point de vue, la véritable position des deux pouvoirs vis-à-vis l'un de l'autre est une égalité parfaite. C'est pourquoi, en les envisageant dans leur plus haute personnification, on s'est cru autorisé à formuler ainsi leurs rapports : « Dans les choses *spirituelles* l'Empereur est soumis au » Pape, et dans les choses *temporelles* le Pape est soumis » à l'Empereur.» En effet, dit-on, on ne peut contester que, avant l'érection des États de l'Église, le Pape, n'ait été soumis aux lois de l'empire. Le Christ a donné aux Apôtres comme aux simples disciples, le précepte et l'exemple de la soumission aux puissances établies[1]. Et ses enseignements ont été fidèlement pratiqués par les Souverains-Pontifes eux-mêmes. Nous avons vu que saint Gélase, saint Symmaque, saint Grégoire II et saint Nicolas le Grand ne se contentaient pas de marquer avec précision la distinction des deux puissances; ils se déclaraient formellement obligés, en vertu de l'institution divine, d'obéir aux puissances de la terre dans les choses civiles ou temporelles. « Si, disaient-ils, en ce qui regarde l'ordre de l'administration publique, les Pontifes de la religion, *reconnaissant que l'empire vous a été confié par une disposition d'en haut, obéissent à vos lois*, à combien plus forte raison, etc.... *Déférez à Dieu dans notre personne, nous déférerons à Dieu dans la vôtre*[2]. » Saint Grégoire le Grand tenait le même langage. Ayant reçu de l'empereur, pour la publier en Occident, une loi qu'il jugeait contraire aux intérêts de la religion, il lui écrivit : « *Étant soumis à vos ordres*, j'ai envoyé votre loi » dans les diverses parties du monde; mais comme elle ne » s'accorde pas avec la loi du Dieu Toutpuissant, j'ai cru

1) V. p. 84.
2) V. pp. 142 suiv.

» qu'il était de mon devoir de vous faire des remontrances. » *J'ai rempli en cela un double devoir*, d'un côté, *en obéis- » sant à l'Empereur*, et de l'autre, en lui faisant connaître » mes pensées pour l'honneur de Dieu[1]. »

Sans doute, ajoute-t-on, par la prise de possession des États romains, le Souverain-Pontife est entré dans la catégorie des princes temporels. Il a été ainsi affranchi de toute dépendance envers le pouvoir séculier, tout en conservant intacte sa suprématie spirituelle sur tous les monarques chrétiens de la terre. Mais ce fait historique et tout accidentel n'a point détruit le principe lui-même de cette mutuelle subordination. Celle-ci serait même aujourd'hui entièrement rétablie, si le gouvernement italien, en même temps qu'il a dépouillé l'évêque de Rome de ses domaines, n'avait garanti son indépendance personnelle par une loi spéciale.

Ce raisonnement a quelque chose de captieux; nous ne pouvons l'admettre tel qu'on le propose. Nous reconnaissons volontiers que les ministres de la religion, autres que le Souverain-Pontife, sont soumis, comme membres de la société publique, au pouvoir directif des lois civiles, en tout ce qui n'est pas contraire à la liberté du ministère spirituel et à l'honneur du sacerdoce; nous reconnaissons qu'ils doivent en cela donner l'exemple du dévouement et de l'obéissance à leurs maîtres temporels. Mais c'est en vain que l'on cherche à établir quelque égalité entre la personne du chef de l'Église universelle et la personne des souverains séculiers. La prééminence du pouvoir qui est confié au Pape[2] communique à sa personne une noblesse et une majesté qui l'élèvent à une très grande hauteur au-dessus de tous les potentats de la terre. La sublime dignité dont il est revêtu demande même qu'il soit affranchi de tout lien de subordination envers le pouvoir civil. Il ne convenait pas, en effet, que le Vicaire

1) Lib. III, *Epist.* 65 (alias 62); op. tom. III, col. 665, édit. Migne : «Ego » quidam, *jussioni subjectus*, eamdem legem per diversas terrarum partes » transmitti feci; et quia lex ipsa Omnipotenti Deo minime concordat, » ecce per suggestionem meae paginae serenissimis Dominis nuntiavi. » *Utrobique ergo quae debui exolvi, qui et imperatori obedientiam praebui*, et pro Deo quod sensi, minime tacui. »

2) Voir ci-dessous, p. 161.

de Jésus-Christ, que celui qui est ici-bas le représentant si particulier de la Divinité, fût plus longtemps soumis à l'autorité et au jugement d'un homme mortel, ni qu'il obéît à un prince particulier, lui qui doit commander à tous les monarques de l'univers. Il fallait, d'ailleurs, qu'il trouvât dans une indépendance territoriale la garantie d'une pleine et entière indépendance spirituelle, qui lui permît d'exercer sans entraves les droits de sa primauté dans l'univers catholique tout entier. Il fallait qu'assis sur son trône et maître dans son domaine et dans son propre royaume, il ne reconnût de droit que le sien, et pût, dans une noble, paisible et douce liberté, protéger la foi catholique, défendre, régir et gouverner toute la république chrétienne. C'est pour ce double motif que, dès que cela fut possible, les nations chrétiennes établirent le domaine libre du Siége pontifical; et elles l'ont maintenu à travers toutes les vicissitudes des temps.

La souveraineté temporelle du Pape n'est donc pas un fait historique ordinaire, comme serait l'avénement d'un individu ou d'une famille à un trône quelconque : la raison chrétienne l'exigeait comme une preuve visible et toujours subsistante de la suprématie de la religion sur l'ordre civil et politique. Aussi l'Église a-t-elle toujours reconnu à cette souveraineté un caractère vraiment providentiel. « C'est par » un décret particulier de la divine Providence, disait Pie IX » en 1860, que, lors de la chute de l'empire romain et de sa » division en plusieurs royaumes, le Pontife romain, que le » Christ a établi le chef et le centre de toute son Église, a » acquis le principat civil[1]. » Les Papes et les conciles sont en cela d'accord avec les hommes d'État les plus éclairés.

Si donc Dieu a permis que, à l'origine, les Papes vécussent dans la subordination au pouvoir séculier, ce n'a été qu'en attendant le moment opportun, marqué dans ses desseins, de les en affranchir. En détruisant aujourd'hui par la ruse et la violence l'œuvre de la Sagesse divine et des siècles chrétiens, le gouvernement italien s'est rendu coupable d'un double crime : il a joint le sacrilége à l'injustice. Quant aux garanties qu'il y a substituées, les faits ont promptement montré combien elles étaient illusoires et hy-

1) SS. D. N. Pii IX litt. Apost. 26 mart. 1860.

pocrites. Mgr Dupanloup a naguère prouvé, de manière à défier toute réplique, qu'après les plus solennelles promesses, les Piémontais n'ont apporté à Rome et au Pape que « l'oppression, la spoliation et la ruine[1]. » Il a fait voir ainsi à quel point étaient justes ces plaintes que le Saint-Père élevait dans son Encyclique du 20 novembre 1873 : « Avec une criminelle habileté, on nous retire peu à peu » tous les moyens et secours qui nous rendent possible le » gouvernement de l'Église ùuiverselle. Qui ne voit claire- » ment aujourd'hui combien est fausse cette affirmation que, » par l'usurpation de notre capitale, la liberté du Pontife » Romain dans l'exercice de son pouvoir spirituel et dans » ses rapports avec l'univers catholique n'a pas été amoin- » drie? »

D'ailleurs, qu'on le remarque bien, il n'appartient qu'à l'Église elle-même de déterminer le genre de garanties externes dont a besoin le Souverain-Pontife pour pouvoir convenablement remplir les fonctions de son sublime ministère; or, depuis longtemps, elle proclame le domaine temporel du Siége Apostolique convenable, opportun, utile, nécessaire. Tous les chrétiens doivent à ces déclarations des papes et des conciles l'humble et entière soumission de leur intelligence et de leur cœur[2].

II. **Du droit de prééminence entre les pouvoirs eux-mêmes.** — De la considération des *personnes* passons à celle des *pouvoirs*. Doit-on leur appliquer le principe d'une réciprocité absolue? ou bien faut-il reconnaître entre eux une relation de supériorité et d'infériorité?

a) Deux espèces de prééminence. — Tout d'abord, il est évident que le pouvoir spirituel a vis-à-vis du pouvoir temporel une incontestable prééminence de *dignité* et d'*honneur*. Cette supériorité honorifique éclate de toutes parts; elle se manifeste dans chacune des notes qui caractérisent la personnalité propre des deux puissances[3]. Entre des

1) Lettre à M. Minghetti, Paris 1874.

2) SS. D. N. Pii IX, litt. encycl. 18 Junii 1859 et 26 mart. 1860. — Lettre du card. Caterini, 8 avril 1864. *Revue cath.* 1868, p. 646 suiv. — Adresse des évêques en 1862. — Guizot, *L'Église et la société chrétienne*, p. 145.

3) Ci-dessus, p. 130 suiv.

choses si différentes il ne peut exister de corrélation exacte, d'égalité parfaite. « La puissance spirituelle de l'Église, dit saint Jean Chrysostome, s'élève au-dessus de la puissance temporelle autant et plus que le ciel est au-dessus de la terre[1]. » « Il faut confesser, ajoute Boniface VIII, que la puissance spirituelle surpasse en dignité et en noblesse la puissance temporelle autant que les choses spirituelles surpassent les choses temporelles[2]. »

Tous les croyants doivent être pleinement d'accord sur cette doctrine. Les gallicans avouent donc sans peine, avec Bossuet, « que la dignité des Pontifes est supérieure à celle des rois, » comme étant d'un ordre plus élevé, plus sublime, plus excellent, et qu'ainsi, « dans les desseins de la Pro- » vidence, l'ordre civil doit se rapporter au bien de la re- » ligion[3]. »

Mais s'ensuit-il qu'il existe aussi entre l'Église et l'État un rapport de *subordination* proprement dite? Le pouvoir spirituel, qui a une prééminence de dignité si bien marquée, a-t-il aussi sur le pouvoir civil un droit de *juridiction* supérieure? Voilà le point capital et le fond même du débat.

b) *Distinction entre le for intérieur et le for extérieur.* — Pour bien comprendre la portée de la question, nous devons distinguer, dans le pouvoir de l'Église, deux juridictions différentes, celle du *for intérieur* et celle du *for extérieur.*

Au for intérieur, — que l'on appelle aussi *for de la conscience, for de la pénitence, juridiction sacrementelle, tribunal de la pénitence,* — l'autorité spirituelle dirige la conscience de chaque fidèle en particulier, elle juge l'homme intérieur; elle juge bien aussi, il est vrai, ses actes extérieurs et publics, non moins que ceux qui sont cachés et secrets, mais c'est uniquement dans leurs rapports avec la morale, la sanctification individuelle et le salut.

Au for extérieur, elle gouverne la société spirituelle, extérieure et parfaite; elle fait des lois et punit, elle y juge

1) *Homil. XV in II. ad Cor.* n. 4, op. tom. X, col. 508, ed. Migne.

2) Bulle *Unam Sanctam*, Extravag. *De majorit. et obedient.* cap I, inter comm.

3) *Defensio Declarat.*, part. I, sect. II, cap. 33, éd. cit. de Mayence 1788. Voir Pey, *De l'autorité des deux puissances*, part. II, chap. I, tom. I, p. 78.

l'homme social seulement, ses actes *publics* dans leurs rapports avec l'ordre général et le bien commun de l'association. C'est de cette seconde espèce de juridiction qu'il faut comprendre la maxime : *Ecclesia non judicat de internis;* elle n'y juge pas les intentions ni les motifs.

Point précis de la controverse.—Cela posé, nous disons : il est hors de doute que tous les actes des souverains temporels, leurs actes publics ou de gouvernement, aussi bien que leurs actes privés et purement personnels, quels qu'ils soient, doivent être soumis à la juridiction sacramentelle de l'Église, qui en juge les motifs et les intentions, en apprécie la moralité et les rapports qu'ils ont avec la sanctification et le salut. Il n'y a pas de controverse à cet égard. Quand donc on demande si le pouvoir civil est subordonné au pouvoir spirituel, la question ne porte que sur la juridiction extérieure et sociale de l'Église. C'est uniquement par rapport à celle-ci que les gallicans ont voulu introduire la distinction dont nous parlerons bientôt entre la personne privée du prince et sa qualité de souverain, entre ses actes individuels et ses actes gouvernementaux.

ARTICLE DEUXIÈME.

Les divers systèmes sur la question de la subordination de l'État à l'Église.

Le point de la controverse étant ainsi bien déterminé, nous allons faire connaître les différents systèmes que l'on a proposés pour le résoudre. A l'article suivant, nous donnerons notre doctrine.

I. **Systèmes gallican, libéral et protestant.** — Nous groupons ces systèmes à cause de l'analogie qui existe entre eux, et parce que tous trois sont contraires à la saine doctrine.

Système gallican. — Suivant les théologiens gallicans, les deux puissances sont exactement sur le même pied, également souveraines, également absolues, l'une dans les choses divines, l'autre dans les choses temporelles. Ainsi l'État n'est d'aucune façon subordonné à l'Église.

Motifs. — 1° Dérivant immédiatement de Dieu lui-même, aussi bien que l'autorité des pontifes, le pouvoir civil doit jouir, dans son ordre, d'une indépendance entière, et il ne saurait être soumis à l'Église ni directement ni indirectement; entre Dieu et lui il n'existe et ne peut exister aucun intermédiaire.

2° Considéré comme personne privée et dans ses actes individuels, le dépositaire du pouvoir civil, ainsi que tous les chrétiens, est sans doute soumis à l'autorité des pasteurs; mais en tant que souverain et dans les actes de son gouvernement il ne l'est pas et ne peut pas l'être. La société civile, reposant directement sur les principes de l'ordre naturel, est par son essence même étrangère à la révélation, et conséquemment aussi à l'autorité de l'Église qui est l'organe de cette révélation[1].

Le Pape n'a donc pas le droit de régler, d'une manière ou d'une autre, les objets de l'ordre civil, ni de demander compte au souverain de son administration, ni de s'ériger en juge de ses actes publics, quels qu'ils soient : le souverain, comme souverain, n'est responsable qu'à Dieu seul, il ne reconnaît que lui pour supérieur. En un mot, l'Église n'a ni *ordres* à donner, ni *décrets* à faire en matière temporelle. Toutefois, les gallicans ne nient pas au pape le droit de diriger le pouvoir politique par des *avis paternels*, de sages *conseils*, de pressantes *exhortations*, et, au besoin, de rappeler aux gouvernements les lois divines et les règles de l'équité[2].

Conséquence. — La conséquence de ces principes devrait être qu'en aucun cas, l'Église ne peut punir les souverains même chrétiens pour faits de leur administration; qu'en aucun cas, elle ne peut faire usage de l'excommunication ni des autres peines spirituelles contre les mauvais princes qui abusent de leur autorité au point d'usurper la juridiction spirituelle, de persécuter la religion, de violer ouvertement les lois saintes de la justice et de la morale. Comment, en

1) V. ci-dessus, p. 107.

2) V. Bossuet, *Defensio Decl.*, part. I, liv. I, sect. II, chap. XXXI, suiv. édit. cit.; — Pey, *De l'autorité des deux puissances*, 2e partie chap. Ier.

effet, pourrait-elle frapper de ses censures les dépositaires de l'autorité publique, si ceux-ci ne lui étaient soumis, et si elle n'avait à juger leurs actes et leur administration? En réalité, il est des gallicans indiscrets qui sont allés jusqu'à lui nier ce pouvoir; mais, il faut bien le dire, ils ont été désavoués par le parti[1]. La plupart des théologiens de cette école ont préféré se mettre en contradiction manifeste avec le principe qui sert de base à leur théorie, plutôt que de contester à l'Église un droit si clairement consigné dans les Saintes-Écritures et la tradition. De là, l'embarras fort visible qu'ils éprouvent quand ils sont obligés de parler de ce pouvoir du pape; ils sentent parfaitement que sur ce terrain leur position est fausse[2]. Aussi se hâtent-ils, après avoir accordé le principe du droit, d'en amoindrir autant que possible la portée. D'après eux, les effets des peines décernées par l'Église s'arrêtent tellement à la personne privée du souverain, ils se bornent tellement aux choses spirituelles, qu'ils ne sauraient atteindre ni *directement* ni *indirectement* les actes de l'autorité et moins encore l'autorité elle-même. Le pape ne peut donc d'aucune manière annuler ces actes, ni leur en substituer d'autres; il ne peut empêcher l'exercice de l'autorité, ni, à plus forte raison, enlever l'autorité elle-même au souverain. Pour cela, il lui faudrait un droit de juridiction temporelle supérieure; or, Jésus-Christ ne lui a donné qu'un pouvoir spirituel.

Sans doute, ajoutent-ils, les sujets ne doivent pas obéir à des lois mauvaises et injustes; mais ils ne peuvent y opposer qu'un simple refus d'obéissance; la résistance active ou rébellion contre le pouvoir ne leur est jamais permise. S'ils ont des doutes sur la légitimité d'une loi et sur la licéité de l'obéissance, s'ils désirent éclairer leur conscience sur leurs devoirs envers le souverain, les citoyens peuvent recourir au pape, et lui « demander conseil comme à un homme sage » et à leur père spirituel... Mais autre chose est un conseil » donné par une autorité même très grave, autre chose un » décret dressé pour statuer sur des objets civils en vertu

1) V. Fleury, XIIe *Discours sur l'histoire ecclésiastique.*

2) Bossuet, *Defensio*, l. c. capp. XXII, seq. — Pey, ouv. cit., 2 part. chap. I, § 1 fin.

» d'un pouvoir naturel[1]. » C'est pourquoi, quels que soient les attentats du pouvoir civil contre les droits de l'Église et ceux des citoyens, l'Église et les citoyens n'ont contre ces violences que le remède de la patience et de la fuite, sans que jamais les sujets puissent, d'une feçon quelconque, être déliés du serment de fidélité, sans que le lien de l'obéissance puisse jamais être brisé.

Enseignement de la Sorbonne. — Déclaration de 1682. — Telle est la doctrine que la Sorbonne, s'écartant de l'enseignement universellement reçu dans les écoles catholiques, même dans celles de France jusqu'au XVII[e] siècle[2], formula en ces termes, dans sa déclaration de 1663 : « Elle déclare... » 2° que la doctrine de cette faculté est que le roi très chré- » tien ne reconnaît et n'a absolument aucun autre supérieur » que Dieu dans les choses temporelles, et que c'est là son » ancienne doctrine (?), dont elle ne se départira jamais; » 3° que la doctrine de la faculté est que les sujets doivent

1) Bossuet, ouv. cit. part. I, lib. II, cap. 35.

2) En 1589, on proposa à la faculté de théologie de Paris la question suivante : « Le peuple français peut-il être délié et absous du serment de fidélité et d'obéissance prêté à Henri III? Le peuple français peut-il, en sûreté de conscience, s'armer, se liguer, lever de l'argent, pour la défense et la conservation de la religion catholique contre les desseins impies du même Henri et de ses fauteurs? »

Ainsi consultée, la Faculté rendit un décret conçu en ces termes : « Sur cette question, la Faculté de théologie, assemblée le septième jour de janvier 1589, au collége de Sorbonne, après la prière publique de tous les ordres de la Faculté et après la messe du Saint-Esprit, a entendu tous et chacun des docteurs présents, au nombre de soixante-dix. Et, après une mûre, consciencieuse et libre délibération sur les raisons nombreuses e diverses, *tirées la plupart de la sainte Écriture* [droit divin], des sacrés canons et des décrets des souverains Pontifes, qui ont été produites, le doyen de la Faculté, *personne ne réclamant,* a proclamé les conclusions suivantes, par manière de conseil, pour délivrer les consciences de tout scrupule mal fondé : 1° le peuple français est délié du serment de fidélité et d'obéissance prêté à Henri; 2° on peut, en sûreté de conscience, s'armer, se liguer, lever de l'argent, etc.; 3° ces conclusions seront envoyées au Pape, afin qu'il les confirme par l'autorité du Saint-Siège,et qu'il vienne au secours de l'Église gallicane, exposée à de si grands périls. » Ce décret fut immédiatement imprimé, publié et affiché en latin et en français. Les décrets du 10 février et du 7 mai 1590 ont été rendus dans le même sens.

» tellement l'obéissance et la fidélité au roi très-chrétien, » qu'ils ne peuvent en être dispensés sous aucun prétexte[1]. »

Les prélats français réunis à Paris en 1682, par ordre de Louis XIV, l'ont adoptée à leur tour, et exposée de la manière suivante dans l'article 1er de leur déclaration : « Avons » jugé convenable d'établir et de déclarer : Que Dieu a donné » à saint Pierre et à ses successeurs, vicaires de Jésus-» Christ, et à l'Église elle-même la puissance sur les choses » spirituelles et qui concernent le salut éternel, mais non sur » les choses civiles et temporelles, le Seigneur ayant dit : » *Mon royaume n'est pas de ce monde*, et dans un autre » endroit : *Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce » qui est à Dieu ;* et qu'ainsi le précepte de l'Apôtre demeure » inébranlable : *Que toute personne soit soumise aux puis-» sances supérieures ; car il n'y a point de puissance qui ne » vienne de Dieu, et celles qui existent sont ordonnées de » Dieu : celui donc qui résiste aux puissances, résiste à » l'ordre de Dieu*. Nous déclarons, en conséquence, que les » rois et les souverains ne sont soumis à aucune puissance » ecclésiastique par l'ordre de Dieu dans les choses tempo-» relles; que, par l'autorité des clefs de l'Église, les souve-» rains ne peuvent être déposés soit *directement*, soit *indi-» rectement*, ou leurs sujets dispensés de la fidélité et de » l'obéissance, et déliés du serment de fidélité qu'ils leur ont » prêté; et que cette doctrine, nécessaire à la tranquillité » publique, et non moins avantageuse à l'Église qu'à l'État, » doit être invariablement suivie comme conforme à la pa-» role de Dieu, à la tradition des Pères et aux exemples des » Saints. »

Les politiques gallicans. — La théorie que nous venons d'exposer, en mettant en présence dans le monde deux pouvoirs absolument égaux et indépendants, rend impossible l'harmonie de ces pouvoirs, on le comprend facilement. Les luttes qui peuvent éclater entre le sacerdoce et l'empire, les conflits de droits et de juridiction demeurent nécessairement sans solution et sans issue. Les théologiens gallicans n'en disconviennent pas; mais, à leurs yeux, c'est un moindre in-

1) Voir *Recherches historiques sur l'assemblée du clergé de France de 1682*, par Ch. Gérin, p. 17 suiv. Paris 1869.

convénient que de reconnaître la supériorité de l'une ou de l'autre puissance[1]. En cela, toutefois, ces théologiens sont en désaccord avec les politiques et les jurisconsultes de leur école. Ceux-ci avouent que, pour prévenir un irrémédiable désordre, il est nécessaire que l'un des deux pouvoirs cède à l'autre. Ils disent avec Sthal : « Il faut, de deux choses l'une, ou que le Pape ait un pouvoir indirect sur le temporel, ou que le prince ait un pouvoir indirect sur le spirituel; il n'y a pas ici de moyen terme. » Dans son *Rapport sur les travaux inédits de Portalis*, M. le procureur-général Dupin, s'appuyant sur les principes du ministre de Napoléon I, repousse avec énergie le dualisme que la doctrine des théologiens introduit dans le gouvernement de la société humaine, et il n'hésite pas à affirmer « qu'on ne peut admettre deux puissances absolument égales, dont le concours produirait une sorte de manichéisme politique, et n'aboutirait qu'à des luttes périlleuses ou à une négation sans issue[2]. » Mais le parlementarisme n'admet le principe de la subordination des pouvoirs que pour arriver à proclamer la suprématie de l'État. « Il faut, dit Portalis, qu'il y ait une puissance supérieure qui ait droit... de lever tous les doutes et » de franchir toutes les difficultés. Cette puissance est celle » à qui il est donné de peser tous les intérêts, celle de qui » dépend l'ordre public et général, et à qui seule il appartient de prendre le nom de *puissance*, dans le sens propre... » La société religieuse a dû reconnaître dans la société civile, » *plus ancienne, plus puissante et dont elle venait faire* » *partie*, l'autorité nécessaire pour assurer l'union; et le » souverain est demeuré maître de faire prévaloir l'intérêt » d'État dans tous les points de discipline où il se trouve » mêlé, à la charge d'en répondre à Dieu seul[3]. » En citant ces paroles de Portalis, mon intention est de faire voir jusqu'où l'on peut aller dans la voie de l'erreur dès que l'on s'est écarté des vrais principes, et de montrer aussi qu'il existe une très grande différence entre le gallicanisme du clergé de France et celui des jurisconsultes et des parle-

1) Voy. Pey, ouv. cit. IIIe part., chap. I, § 1, tom. 2, p. 57 et suiv.

2) *Libertés de l'Église gallicane*, p. 125, édit. 1860.

3) *Discours et travaux inédits*, p. 98 et 132, Paris 1845.

ments. Il y aurait injustice manifeste à rendre le premier responsable des excès et des abus de tout genre que les seconds ont commis au nom des doctrines renfermées dans la déclaration de 1682.

Système libéral. — Il y a analogie presque complète entre le gallicanisme et le libéralisme que nous avons appelé *modéré*. Celui-ci patronne aussi l'entière autonomie du pouvoir civil et son absolue indépendance vis-à-vis du pouvoir spirituel; il considère l'Église et l'État comme deux sociétés *séparées* dans le cercle de leurs attributions respectives. Comme nous avons déjà fait une exposition suffisamment développée de cette théorie, nous ne nous y arrêterons plus[1].

Système des auteurs protestants. — Il n'est pas sans intérêt de mettre en regard du gallicanisme la doctrine des théologiens de la réforme. Il n'y eut pas chez eux qu'une seule opinion sur la question qui nous occupe.

Certes, le caractère de la révolution luthérienne n'était en lui-même rien moins que favorable à l'affermissement et au développement du pouvoir civil. Le protestantisme semblait même devoir emporter le trône en même temps que l'autel; mais, chose étrange ! il le consolida. Reniant en fait, presque aussitôt qu'ils l'avaient mis au jour, leur principe de liberté et d'émancipation absolue, les protestants se donnèrent comme les défenseurs des droits de la puissance temporelle[2]. Non contents de la soustraire à l'empire de toute autre puissance dans son propre domaine, ils l'étendirent même sur les débris de la religion, en l'investissant du droit de réforme en matière spirituelle. Jusqu'au jour où il approuva la ligue de Smalkalde, Luther enseigna « qu'il n'est pas permis de résister aux puissances, qu'on ne doit jamais employer les armes, même pour se défendre de l'oppression. » Il fut suivi dans cette voie par Mélanchthon, Calvin et Zwingle. En France, dans différents synodes tenus au XVII[e] siècle — en particulier dans ceux de Vitré en 1617, d'Alençon en 1637 et de Loudun en 1660 — les Huguenots professèrent

1) V. ci-dessus, pp. 106 et 107.
2) V. ci-dessus, p. 23 suiv.

également qu'il n'y a nul intermédiaire entre Dieu et les rois, et que les princes jouissent dans leur gouvernement d'une indépendance entière et absolue[1].

Mais le père de la réforme et ses adeptes s'étaient faits flatteurs pour être acceptés des puissances séculières. Du moment où il se crut assez fort pour pouvoir se passer de l'appui des princes, Luther se hâta de proclamer que toute ville et tout village doit prendre les armes pour la destruction de la papauté, sans avoir égard aux juges, magistrats, rois et Césars qui en prendraient la défense; et qu'on ne doit plus tenir compte ni des rois, ni des empereurs, dès qu'ils sont les défenseurs de l'Église catholique[2]. Il est juste d'ajouter qu'il ne traita guère mieux son confrère en réformation, Calvin, quand il s'aperçut qu'il faisait plus de disciples que lui. Calvin, du reste, ne fut pas moins emporté que Luther. Après avoir exalté, dans les premiers temps de son apostasie, la soumission et la fidélité de ses partisans aux princes légitimes, et protesté hautement qu'ils étaient disposés à subir toutes les persécutions plutôt que de leur manquer d'obéissance[3], il ne se gêna pas, un peu plus tard, d'exciter tout son parti à la rébellion, en enseignant que les princes de la terre perdent leur autorité dès qu'ils se révoltent contre Dieu, qu'ils sont indignes d'être comptés parmi les hommes, et qu'ainsi on doit leur cracher au visage plutôt que de se soumettre à leurs lois[4].

La plupart des écrivains protestants qui, depuis, ont traité du droit public, admettent les points suivants comme ne souffrant parmi eux aucune contradiction :

La souveraineté originaire et absolue appartient au peuple seul;

Les souverains sont responsables envers le peuple de l'usage qu'ils font du pouvoir qui leur est confié;

Le peuple peut leur retirer le pouvoir, lorsqu'ils en abusent pour opprimer l'État;

1) Voyez Bianchi, ouv. cit. liv. I, § VI, tom. I, p. 57 suiv., § 76, et passim. — Bossuet, *Histoire des variations*, liv. IV, n. 1, 2 et 3.

2) *Disput. Luther*. an. 1540, prop. 59 et suiv.

3) *Institut. christ.*, dédicace à François I.

4) *Calvin. Epist.* 306.

Il est permis et même commandé d'employer les armes pour défendre contre eux la religion[1].

II. **Question connexe.** — On le voit, à la présente controverse se rattache intimement la question relative au pouvoir que les papes du moyen âge ont exercé à l'égard des autres souverains, indépendamment de l'autorité suprême qu'ils avaient dans les États temporels de l'Église. A partir du xe siècle, les États catholiques de l'Europe formèrent pendant longtemps une espèce de république, dont le pontife romain, organe de la puissance spirituelle, était regardé comme le chef. En cette qualité, il prononçait, soit avec le concours de conciles, soit autrement, comme arbitre et juge suprême dans les débats qui s'élevaient entre les princes et leurs sujets, ou entre les princes eux-mêmes; il citait les souverains à son tribunal, et, non content d'infliger aux princes scandaleux des peines spirituelles, il privait de leur dignité et de l'empire ceux qui persévéraient opiniâtrement dans leurs désordres. Bien des écrivains n'ont pu considérer sans étonnement et même sans scandale cette immense influence de la papauté, Les protestants, en général, et les incrédules en ont pris occasion pour adresser le reproche d'ignorance, d'ambition, de révolte et de fanatisme au clergé et en particulier à des papes dont les lumières et les vertus firent l'admiration de leurs contemporains. Et ces déclamations si odieuses ont malheureusement été répétées par bien des théologiens et des auteurs catholiques[2]. Nous ne devons pas cependant faire peser cette responsabilité indistinctement sur tous les écrivains de l'école gallicane. Sans doute, même les plus modérés d'entre eux prétendent que la conduite des

1) Voir Jean Knox, *Admonit. ad not. et popul. Scotiæ*, dans Bianchi, l. c. p. 63.—Abbadie, *Défense de la nation britannique*, p. 260 suiv.—Sidney, *Discours sur le gouvernement*, ch. III, sect. 36.—Locke, *Traité du gouvernement*, ch. XVIII.—Barbeyrac, *sur Puffendorf*, liv. III, chap. VIII, § 5. -Burlamaqui, *Principes du droit public*, part. II, ch. 6.—Il faut cependant excepter Hobles (ci-dessus p, 61 et suiv.) et Hugo Grotius, *De Jure belli ac pacis*, lib. I, cap. 3, § 8.

2) V. Fleury, *Hist. Eccl.*; le P. Maimbourg, *Hist. de la décadence de l'empire après Charlemagne*.

papes et des conciles de cette époque ne peut être excusée d'erreur et, par conséquent, d'usurpation matérielle sur les droits des princes séculiers; mais ils observent en même temps que cette erreur n'a jamais été autorisée par aucune définition de foi, qu'elle a été la plus innocente des erreurs, accréditée par suite de la décadence des études et partagée par les hommes les plus pieux et les plus éclairés[1].

III. **Systèmes des théologiens appelés improprement ultramontains[2].** — Les écrivains de la véritable école catholique, et même avec eux des savants célèbres parmi les protestants, Leibnitz, Voigt, Hurter, Sismondi, ont expliqué et pleinement justifié ce pouvoir du Saint-Siége, toutefois par des voies et des systèmes bien différents. Ces systèmes peuvent se rapporter à deux classes : la première renferme les systèmes *théologiques*, dans lesquels on examine la difficulté sous le rapport des seuls principes de la révélation ou du droit divin ; la seconde, les systèmes *historiques*, dans lesquels on se place surtout au point de vue du droit positif humain, du droit public des nations chrétiennes au moyen âge. Nous allons exposer ces moyens divers, en commençant par les premiers, qui sont au nombre de trois, le système du *pouvoir direct*, le système du *pouvoir indirect* d'après Bellarmin, et enfin le système du *pouvoir indirect* d'après Bianchi.

Système du pouvoir direct. — De même qu'il s'est rencontré de tout temps, et aujourd'hui plus qu'autrefois[3], des hommes, juristes et philosophes, qui contestèrent à l'Église toute autorité propre dans le monde, de même aussi il y eut des théologiens qui, donnant dans l'extrême contraire, voulurent reconnaître au pouvoir spirituel une suprématie absolue dans le gouvernement de la société humaine. Tels furent les partisans de l'opinion qui attribuait au pape *un pouvoir de juridiction directe* dans l'ordre civil et politique. Ils soutenaient que l'Église a reçu immédiatement de Dieu la

1) V. Bossuet, *Défens.*, Part. I, lib. I, sect. II, cap. 24 et lib. III, cap 21.
2) Voir la note de la pag 33.
3) Ci-dessus, pp. 23 suiv., 104, suiv.

mission de gouverner le monde *tant pour le temporel que pour le spirituel;* qu'ainsi le pape, ayant la plénitude des deux pouvoirs, est, de droit divin, pontife et roi universel. Toutefois, ils ajoutaient qu'il *convient* que le pape n'exerce par lui-même que le pouvoir spirituel, et qu'il confie l'administration des affaires civiles à des princes séculiers. Ceux-ci, d'après cela, ne seraient que des mandataires et des ministres de l'Église; et, par conséquent, le Souverain-Pontife, qui leur confère directement l'autorité pour en user conformément à l'ordre de Dieu, peut et doit la leur ôter, pour la transférer à d'autres, s'ils en usent contre cet ordre[1].

Pour prouver leur doctrine, ces théologiens insistaient particulièrement sur la nécessité de faire régner dans l'Église et dans la société humaine en général le principe de la plus parfaite unité, d'une unité semblable à celle qui existe dans les personnes naturelles, dont toutes les actions corporelles et spirituelles sont dirigées par un agent ou chef unique; unité sans laquelle, disaient-ils, il ne peut y avoir ni ordre ni prospérité dans l'Église, ni paix ni bonheur parmi les hommes. Quelques textes de la Sainte-Écriture, interprétés trop à la lettre, quelques faits de l'histoire, que l'on explique très bien dans le sens du *pouvoir indirect*, et même sans recourir du tout au droit divin, leur venaient d'ailleurs en aide.

Au jugement de M. Gosselin, le premier qui enseigna cette opinion fut Jean de Sarisbéry, évêque de Chartres, au XII[e] siècle, dans son livre : *Polycraticus, sive de nugis curialium*. Le même auteur ajoute que cette opinion fut à peine remarquée à l'origine, et qu'elle n'acquit, dans le cours des XII[e], XIII[e] et XIV[e] siècles, qu'un petit nombre de partisans, entre autres saint Thomas de Cantorbéry, le

1) Après avoir été longtemps et universellement abandonnée, cette opinion vient d'être reprise par quelques hommes sans autorité théologique. Un magistrat français écrivait naguère : « Il est nécessaire d'affirmer carrément l'autorité et l'*omnipotence* du Pape comme étant la *source* de toute autorité spirituelle et *temporelle*. La proclamation du dogme de l'infaillibilité du Pape n'a pas d'autre objet » (!) — Sur la portée politique de la définition de l'infaillibilité pontificale, voir, ci-dessous, une allocution du Souverain-Pontife Pie IX.

rédacteur du *Droit de Souabe*, Augustin Triumphus ou d'Ancône, Alvarez Pélagius, Alexandre de saint Elpidius[1].

Bellarmin[2] et Suarez[3] l'attribuent à la plupart des anciens canonistes. Les gallicans pensent même qu'elle fut la doctrine commune des théologiens scolastiques étrangers à la France, jusqu'à Bellarmin. En réalité l'opionion de ce dernier parut, dès le principe, si téméraire à quelques théologiens et au pape Sixte V lui-même, qu'elle faillit être proscrite. Toutefois, l'assertion des gallicans est tenue pour fausse par beaucoup d'écrivains italiens. Bianchi, par exemple, n'hésite pas d'affirmer que l'opinion du *pouvoir indirect* a toujours été le sentiment commun des écoles catholiques, même des écoles françaises jusque vers le milieu du xvii[e] siècle. Cette thèse forme une grande partie de son livre : *Traité de la puissance ecclésiastique*[4].

On comprend qu'on ne doit accepter ce classement des auteurs antérieurs à Bellarmin qu'avec beaucoup de réserve : la rivalité d'école n'aura pas été sans y exercer une très grande influence. D'ailleurs, il existe une véritable incertitude sur le sentiment réel de beaucoup d'entre eux. Cette incertitude tient à plusieurs causes. Comme nous l'avons dit, dans le but de faciliter l'intelligence des rapports de l'Église et de l'État, la plupart des scolastiques se sont servis, pour exprimer ces rapports, de locutions figurées, en particulier de l'allégorie si usitée des deux glaives et de la comparaison du corps et de l'âme unis dans la personnalité humaine. Or, comme les locutions de cette nature ont toujours un côté faux, elles permettent facilement de prendre le change sur la pensée vraie de l'écrivain. Mais ce qui a peut-être autant contribué à faire ranger ces théologiens tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, c'est l'absence d'une ligne

1) Voy. *Pouvoir du Pape au moyen-âge*, tom. II, pièces justificat., n. VIII. édit. de Louvain, p. 442 suiv. — Les traités de la plupart de ces auteurs ont été recueillis par Roccaberti, dans sa *Bibliotheca maxima pontificia*.

2 *Controv. de Romano Pontifice*, lib. V, cap. I, § *Restat*.

3) *Defensio fidei catholicae adv. anglicanae sectae err.*, lib.III,cap.V,n.4.

4) Voy. en particulier, liv. I, §§ 9 à 21, liv. V, §§ 11 et 12, et le liv. VI en entier.

de démarcation franche et nette entre le système du pouvoir direct et celui du pouvoir indirect tel que l'a préconisé Bellarmin. Nous verrons bientôt, en effet, que la différence entre ces deux doctrines est plus apparente que réelle, en pratique du moins.

Certes, on peut s'étonner aujourd'hui que la théorie du pouvoir direct, théorie si contraire aux données des saintes Écritures et de la tradition, ait pu rencontrer des partisans même parmi des écrivains de grand mérite. Mais il ne faut pas perdre de vue qu'au temps où cette doctrine a pris naissance, le pouvoir du pape sur le temporel et sur les rois était un fait consacré par le droit public des nations chrétiennes. Les théologiens dont nous parlons ont accepté ce fait, et, sans se mettre beaucoup en peine d'analyser les titres sur lesquels il reposait, ils l'ont attribué au droit divin comme à sa cause totale et unique.

Système du pouvoir indirect d'après Bellarmin[1]. — Plus tard, particulièrement après que la réforme eut amené l'abolition de la grande confédération chrétienne et de son droit public, l'attention dut se porter, d'une manière particulière, sur le problème des rapports des deux pouvoirs, et sur les limites naturelles de leur domaine propre. Les discussions qui s'engagèrent alors entre théologiens montrèrent tout ce qu'il y avait d'excessif dans l'opinion du pouvoir

1) C'est dans son grand ouvrage *De controversiis christianae fidei* qu'il exposa et défendit son système. Postérieurement, lorsque Guillaume Barclay, qui avait vendu sa plume au roi d'Angleterre, Jacques I, l'eut pris à partie, moins pour combattre son sentiment particulier, que pour attaquer toute l'école catholique et nier que le Pape eût un pouvoir quelconque sur le *temporel* pour cause de religion (dans le livre *De potestate Papae : an et quatenus in reges et principes seculares jus et imperium habeat)*, Bellarmin répondit par son *Tractatus de potestate summi Pontificis in rebus temporalibus, adversus Gulielmum Barclaium*. Dans ce second ouvrage, suivant son adversaire sur le terrain où il s'était lui-même placé, il se contenta de défendre les droits du Souverain-Pontife d'une manière générale, sans plus s'attacher aux distinctions de *direct* ou d'*indirect* (préface). Cependant on y trouve çà et là, particulièrement au chap. V, des indications précieuses qui peuvent servir au développement de sa pensée particulière.

direct. De là, la doctrine du pouvoir *indirect*, que le cardinal Bellarmin popularisa, s'il n'en fut pas le premier auteur.

Principe. — D'après le célèbre controversiste, l'Église et le pape n'ont reçu de Dieu *directement* et *immédiatement* aucun pouvoir sur les choses de l'ordre civil et temporel, mais uniquement sur celle de la religion et du salut. Cependant le pouvoir souverain qu'ils ont de régler le spirituel renferme *indirectement*, c'est-à-dire, par voie de conséquence, le pouvoir de régler même le temporel des États chrétiens lorsque le bien de la religion et le salut des âmes l'exigent.

En d'autres termes, suivant Bellarmin, le pape, ne peut pas comme pape, comme vicaire de Jésus-Christ, c'est-à-dire en vertu d'un pouvoir *ordinaire* et *habituel*, déposer ou établir les princes, faire ou abroger les lois civiles, évoquer à son tribunal les causes de l'ordre temporel, comme il le peut relativement à la personne des évêques et aux matières canoniques; mais tout cela lui est permis dans des cas *extraordinaires*, lorsque le demandent le salut des âmes et le bien de l'Église, dont il est immédiatement chargé. Conséquemment, le Souverain-Pontife ne doit pas se mêler des choses temporelles tant que le prince établi pour les régler ne fait rien qui soit opposé à la religion, ou qui tende à écarter les sujets de la voie du salut; mais au cas contraire son pouvoir dans l'ordre politique est absolu : « Il a, dit-il, en vue du bien spirituel, le pouvoir souve- » rain de disposer des choses temporelles de tous les chré- » tiens[1]. »

Raisons. — Comment Bellarmin a-t-il été conduit à ce système? Selon lui, les deux puissances ont absolument entre elles les mêmes rapports que, dans l'ordre de la nature, la chair et l'esprit. La chair et l'esprit sont séparés dans les brutes et dans les anges, mais ils sont hypostatiquement unis dans l'homme. De même, chez les peuples infidèles, les deux pouvoirs sont séparés; mais dès qu'une nation est initiée à

1) *Controv. de Rom. Pontif.* lib. V, cap. VI, § *Explicanda.* « Habet in » ordine ad bonum spirituale summam potestatem *disponendi de rebus* » *temporalibus omnium christianorum.* »

la vraie foi, l'Église et l'État cessent de faire deux sociétés vraiment distinctes : « *Unum corpus efficiunt... Utraque est pars ejusdem reipublicae christianae.* » Il se fait donc entre eux une union intime, *tout-à-fait* semblable à celle qui existe, en chaque homme, entre le corps et l'âme. A partir de ce moment, la puissance civile perd sa liberté et son indépendance propres, car dans le *corps moral de l'Église* la partie inférieure doit obéir à la partie supérieure, comme en nous la chair doit être subordonnée à l'esprit. Et de même que, quand cela est nécessaire au bien de l'âme, celle-ci commande au corps, le châtie et le soumet à de rudes pénitences, et, au besoin, ordonne des amputations et la mort même, ainsi la puissance spirituelle, quand le bien de la religion l'exige, peut, « *omni ratione ac via,* » soumettre l'ordre temporel à son empire absolu : destituer tous les dépositaires de l'autorité publique, à tous les degrés, faire et défaire les lois civiles et politiques, connaître de toutes les contestations qui ont des droits temporels pour objet, casser ou confirmer les sentences et arrêts des tribunaux séculiers. En un mot, l'auteur poursuit sa comparaison jusqu'au bout et en tire toutes les conséquences[1].

Quels sont les fondements théologiques de la doctrine de Bellarmin? Pour prouver que l'Église et l'État chrétien ne forment réellement qu'un seul corps moral, il argumente de la subordination existant entre les fins respectives des deux pouvoirs : la félicité temporelle, qui est la fin propre du pouvoir civil, doit être tout entière rapportée à l'éternelle félicité, fin du pouvoir spirituel; cette subordination suppose nécessairement unité dans le gouvernement de la société chrétienne. Ce principe posé que l'Église et l'État ne forment

1) Voir ci-dessus, p. 153, la remarque que j'ai faite sur l'usage, reçu chez les écrivains ecclésiastiques, de comparer les deux pouvoirs à l'âme et au corps unis dans la personnalité humaine. On ne peut pas convertir une *comparaison* en un procédé rigoureux de démonstration, comme le fait ici Bellarmin. Quand on se sert de cette comparaison, il faut toujours que les *principes* et les *faits* divins (supra p. 2) viennent l'expliquer, et corriger ce que son application peut avoir d'inexact ou d'excessif; sinon, on en viendrait à nier purement et simplement la distinction et la souveraineté respective de l'Église et de l'État, et à confondre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel (supra p. 174).

qu'une seule société, « la république chrétienne, » l'auteur conclut que cette société « doit être parfaite, qu'elle doit » être investie de toutes les facultés nécessaires pour at- » teindre son but; or, dit-il, pour atteindre son but, il faut » que la puissance spirituelle puisse, au besoin, user et » disposer de toutes les choses temporelles, sinon les mau- » vais princes pourraient favoriser les hérésies et détruire » entièrement la religion. » Telle est la démonstration qu'il tâche d'étayer par les témoignages des Livres-Saints et de la tradition[1].

Remarques. — Il nous semble résulter clairement de ce simple exposé que le terme *indirect*, dont Bellarmin s'est servi pour qualifier le pouvoir qu'il reconnaît au Souverain-Pontife de régler les choses de l'ordre temporel, n'est pas propre à donner une idée exacte de sa doctrine, et que sa doctrine elle-même est, au fond, peu différente de celle que soutenaient les partisans du premier système.

Aussi bien que ces derniers, Bellarmin met évidemment dans le pape, outre son pouvoir spirituel, un pouvoir vraiment temporel. Le célèbre théologien s'en défend, il est vrai; mais à tort, nous semble-t-il; car un pouvoir qui, ne fût-ce que dans des cas extraordinaires, est appelé à régler l'ordre politique, à destituer et à instituer les rois, à faire les lois civiles, etc., ce pouvoir ne peut être qu'un pouvoir politique. Et qu'on ne dise pas qu'il est spirituel parce que le pape n'en use que pour le bien de la religion : le pouvoir civil ne change pas de nature lorsqu'on le fait servir au salut des âmes; même entre les mains des princes séculiers, il doit être finalement rapporté au bien de la religion. D'ailleurs, qu'on le remarque bien, les auteurs de la première opinion disaient aussi que c'est uniquement dans l'intérêt de l'Église et du salut que les papes ont reçu de Dieu la plénitude du pouvoir politique, et que c'est dans ce même intérêt qu'ils doivent en user.

En outre, le pouvoir qu'on reconnaît au Souverain- Pontife a, de part et d'autre, exactement le même *objet :* instituer et destituer les souverains et les magistrats, toutes les personnes investies de l'autorité; faire et défaire les lois

1) Ouv. cit., chapp. VII et suiv.

civiles, casser ou confirmer les arrêts des tribunaux séculiers, etc.

Dans l'un et l'autre système, ce pouvoir atteint son objet *directement :* c'est le pape lui-même qui, directement, juge, annule, institue, légifère.

Enfin, aussi bien pour Bellarmin que pour Jean de Sarisbéry, ce pouvoir vient immédiatement de Dieu, sans aucun intermédiaire.

Ces deux théories sont-elles donc identiques ? Non, il y a entre elles deux différences; mais j'ajoute que ces deux différences sont purement spéculatives, et qu'elles ne conduisent à aucune conséquence pratique.

Les théologiens défenseurs du premier système soutenaient que le pape a pour mission *ordinaire* de régler les choses de l'ordre civil; Bellarmin, au contraire, prétend que ce n'est là qu'une mission *extraordinaire*. Que résulte-t-il de la doctrine de ce dernier ? Que le pape ne peut faire usage de son pouvoir indirect que lorsque les intérêts de la religion et le salut des âmes l'exigent. — Et bien, c'est précisément ce que les partisans du pouvoir direct disaient aussi. Quoiqu'ils reconnussent au Souverain-Pontife un égal droit de régler les deux ordres, ils pensaient néanmoins qu'en pratique, il ne doit user par lui-même du pouvoir politique que dans des cas extraordinaires, que quand cela peut être utile ou nécessaire à l'Église.

La seconde différence n'est qu'une conséquence juridique de la première. Les partisans de la juridiction directe, par cela même qu'ils reconnaissaient au pape un pouvoir temporel *supérieur* et *ordinaire*, devaient tenir pour *valides* tous les actes de ce pouvoir, même quand ils auraient été faits sans motifs. Dans le système de Bellarmin, au contraire, on doit les considérer, en ce dernier cas, comme frappés de nullité, parce que le pape, n'ayant qu'un pouvoir *extraordinaire*, ne peut se mêler du temporel que quand il existe une raison suffisante, tirée des nécessités de la religion. — Cette différence est théoriquement incontestable; mais ce n'est qu'une pure spéculation. Pratiquement, Bellarmin et ses adhérents sont obligés, eux aussi, de tenir tous les actes du Souverain-Pontife pour régulièrement faits; car le jugement sur l'existence et la gravité de la

cause ne peut appartenir qu'au pouvoir supérieur, c'est-à-dire au Souverain-Pontife lui-même.

Cette rapide analyse des deux premières théories fait voir, ce me semble, que j'ai eu raison d'affirmer qu'il existe entre elles une différence plus apparente que réelle. Aussi est-ce une chose digne de remarque que les arguments qui servent de base à l'une et à l'autre sont au fond exactement les mêmes.

Bellarmin dit que l'opinion qu'il défend a été l'opinion commune des théologiens anciens; mais l'exactitude de cette assertion est contestée pour plusieurs des auteurs qu'il cite, en particulier pour Hugues de Saint-Victor, saint Bernard, Alexandre de Alès, saint Bonaventure, Jean de Paris et Jacques Almain[1]. M. Gosselin estime qu'il est facile d'interpréter la doctrine de ces derniers dans le sens de la théorie qu'il appelle du *pouvoir directif* et que nous exposerons au paragraphe suivant[2]. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'après Bellarmin la théorie du *pouvoir indirect* a été généralement adoptée par les théologiens de l'école dite *ultramontaine*. Cependant beaucoup d'entre eux ne l'ont pas admise dans toute son étendue. Telle qu'elle avait été préconisée par son auteur, elle leur a paru inconciliable avec le principe sainement entendu de la distinction et de la souveraineté des deux puissances dans leur ordre respectif. C'est pourquoi, tout en donnant le grand controversiste comme le défenseur des vrais principes sur cette matière, ils ont modifié et restreint sa doctrine elle-même d'une manière si sensible, qu'en réalité ils en ont fait un système tout autre. C'est le suivant, dont Jean Antoine Bianchi est le patron le plus autorisé. Entre la théorie du savant franciscain et celle du célèbre jésuite il existe une différence que l'on voudrait en vain méconnaître. Mais cette différence est caractérisée plutôt par les spéculations théologiques et philosophiques sur lesquelles on s'appuie de part et d'autre, que par les conséquences pratiques auxquelles on aboutit. Dans l'explication des faits historiques et des actes des Papes les deux écrivains arrivent exactement au même résultat. Nous comprenons par là pourquoi Bianchi, au lieu de rele-

1) Voir le traité contre Barclay, chap. prélimin.

2) V. *Pouvoir du pape, pièces justific.*, n. VIII.

ver des dissentiments purement théoriques, semble parfois marcher sur les traces de Bellarmin.

Système du pouvoir indirect d'après Bianchi. — Pour distinguer cette troisième opinion de la précédente, on l'appelle quelquefois le système du pouvoir *directif*. Mais cette dénomination ne lui est pas exclusivement propre, ni suffisamment caractéristique. Suarez a précisément adopté le même terme pour qualifier la théorie de son confrère Bellarmin[1]; et les gallicans, de leur côté, se montrent tout disposés à l'appliquer aussi à leur doctrine[2]. Nous conserverons donc le mot *indirect*, tant parce que cette expression est ici parfaitement exacte, que parce qu'elle est consacrée par l'usage de l'école catholique et du Saint-Siége lui-même[3].

Principe. — Le pouvoir que Bianchi revendique pour l'Église et le Souverain-Pontife n'est autre chose que le droit d'éclairer et de diriger la conscience des princes et des peuples chrétiens, de leur définir, proclamer et rappeler, par voie d'autorité, les règles du juste et de l'injuste, les obligations que leur impose la loi divine, naturelle ou positive. Ce droit, dit-on, ne peut être contesté à l'Église; car les souverains, aussi bien que leurs sujets, sont soumis au pape comme organe du pouvoir spirituel. Dans les actes de leur gouvernement, non moins que dans leur conduite privée, ils sont obligés de se conformer à la loi de Dieu et à la loi de l'Église; ils ne peuvent rien faire qui soit contraire au bien de la religion ou au salut des âmes; s'ils s'écartent de cette règle, s'ils deviennent prévaricateurs, ils pèchent; péchant, ils tombent sous le pouvoir des Clefs.

Gardienne et interprète de la loi morale, l'Église a incontestablement le droit de déclarer nulles et de nul effet les prescriptions de l'autorité civile qui sont contraires à cette loi. Sans doute, elle ne peut pas pour cela, comme le sou-

1) *Defensio.* lib. III, cap. XXII, n. 1.

2) *Observations* cit. de Mgr Dupanloup, p. 32.

3) On voit que, pour connaître le sentiment particulier des différentes écoles de théologie, on ne doit pas s'attacher à la signification naturelle du terme dont elles se servent pour le qualifier, mais à la doctrine elle-même; sinon on s'expose à des méprises. Ainsi, il arrive à M. Gosselin de confondre l'opinion de Bossuet avec celle que nous exposons ici.

tient Bellarmin, s'immiscer *directement* et par elle-même dans le réglement des affaires de l'ordre civil et politique, destituer les dépositaires de l'autorité, faire des lois et ordonnances sur les choses temporelles, évoquer à son tribunal les causes des cours séculières, etc.; mais elle peut user contre les coupables des peines spirituelles ou censures, et, par ce moyen, les contraindre de rentrer dans la voie de l'équité et de retirer leurs prescriptions contraires à la religion et au salut des âmes. On le voit, ce pouvoir de l'Église est un pouvoir purement spirituel; il a pour but *direct* une chose spirituelle, la moralité des actes, leur conformité avec la religion; mais, par cela même, il atteint aussi, quoique *indirectement*, les choses temporelles auxquelles cette moralité vient se joindre.

Conséquence. — Comme conséquence de ce pouvoir, la plupart des partisans de ce troisième système prétendent qu'en certains cas, en cas de prévarication grave contre la religion et d'incorrigibilité, l'Église peut enlever le pouvoir aux mauvais princes, non pas *directement*, comme si elle avait, dans l'ordre politique, une juridiction supérieure universelle, mais seulement d'une manière *indirecte*. Toutefois, ils expliquent un peu différemment ce mode de destitution *indirecte*. Les uns disent que l'Église peut alors *briser* le lien de l'obéissance que les sujets doivent à leur souverain, et les *délier* du serment de fidélité qu'ils lui auraient prêté; d'autres, sans admettre qu'elle puisse, à proprement parler, rompre ce serment et briser ce lien, pensent qu'elle peut les *déclarer* rompu et brisé, et *décider* les cas où le souverain est déchu du trône en vertu des lois divines. « Le pape, dit Bianchi, absolument » parlant, n'a pas le pouvoir de déposer les rois ni d'exemp» ter leurs sujets du devoir de leur être fidèles, mais seule» ment celui de *déclarer* en quels cas les princes sont déchus, » pour cause de religion, de leurs droits au trône, et leurs » sujets dispensés du devoir de leur obéir. Il n'y a que cette » *déclaration* qui soit au pouvoir de l'Église. Du reste, » quand les princes catholiques, en violant le serment qu'ils » ont fait à Dieu de conserver la vraie foi dans leurs États, » se révoltent contre lui et persécutent la religion, ils se » dépouillent eux-mêmes de leurs droits au trône et rom-

» pent de leurs propres mains tous les liens qui pouvaient » leur tenir attachés les citoyens. Néanmoins, comme un » jugement dont les suites sont si graves doit être réservé » à l'Église, c'est à celle-ci de *déclarer* en quels cas la reli» gion se trouve avoir tellement à souffrir, que le prince soit » censé avoir perdu ses droits au trône et ses sujets être » absous du devoir de fidélité[1]. » C'est en ce dernier sens que le cardinal Du Perron a soutenu l'opinion du *pouvoir indirect* dans sa célèbre harangue prononcée aux États-Généraux de 1615, et sur laquelle nous reviendrons.

Ainsi entendu, le système du pouvoir *indirect* est suffisant pour rendre compte, par le droit divin et naturel, de tous les faits de l'histoire des Papes au moyen âge, sans qu'il soit besoin de recourir au droit public des nations chrétiennes. Bianchi et ses partisans ne cherchent point à expliquer et à justifier autrement le pouvoir que le Saint-Siége a exercé, à cette époque, sur les rois et leurs royaumes.

La doctrine du pouvoir indirect, au sens de Bianchi se trouve développée, mais avec des nuances diverses, dans les ouvrages de Roncaglia[2], Mamachi[3], cardinal Litta[4], Muzzarelli[5], cardinal Gousset[6], Rohrbacher[7], Gorini[8], Roquette de Malviez[9], G. Phillips[10], Huguenin[11]. — Fénélon ne paraît pas éloigné de l'admettre. Dans ses *Plans de gouvernement*, il indique sa pensée dans les termes suivants : « Puissance [de Rome] sur le temporel : — *directe,* absurde et pernicieuse; — *indirecte,* évidente, quoique faillible,

1) Ouv. cit. liv. I, § VIII, n. 1, coll. avec § XIII, n. 4.

2) *Animadversiones in Hist. Eccl. Nat. Alexandri, Saec. XI, Dissert.* 2ª.

3) *Origines et antiq. christianae,* tom IV, cap. 2, § 4.

4) *Vingt-neuf lettres sur les quatre articles de* 1682, lettre 9ᵉ.

5) *Le bon usage de la logique.* Opusc. 21 : Grégoire VII, 2ᵉ part. pag. 48.

6) *Théologie dogmat.*, 2ᵉ part. nº 1202 et suiv.

7) *Des rapports naturels entre les deux puissances,* chap. VI à IX. XLV à XLVIII.

8) *Défense de l'Église* : S. Grégoire VII, § 12, tom. 3, p. 267 suiv. Lyon 1866.

9) *Institutiones juris canon.*, tom. II, p. 136 et suiv. Paris, 1853.

10) Ouv. cit. § 116, tom. II, p. 444.

11) *Expositio methodica juris can.*, tom. II, p. 310 et suiv. Paris, 1867.

quand elle est réduite à décider sur le serment par consultation; mais déposition n'en suit nullement[1]. » Il ne semble pas pourtant qu'il ait été entièrement fixé dans ses idées[2].

La conduite et le langage du Saint-Siége dans ces derniers temps nous paraissent donner un crédit particulier à ce troisième système. Les idées que le cardinal Antonelli a développées dans sa dépêche au Nonce de Paris, le 19 mars 1870, sont de tout point favorables à ses défenseurs; nous aurons bientôt l'occasion de donner le texte de ce document mémorable. Quand je dis que les actes du Saint-Siége semblent aujourd'hui favorables à la doctrine de Bianchi, j'entends parler des *principes* qui servent de base à cette doctrine, et nullement des conséquences qu'on en a tirées en ce qui concerne la déposition des souverains.

Systèmes historiques. — Il est des écrivains très graves, dont on ne peut suspecter l'attachement aux doctrines romaines et aux prérogatives du Souverain-Pontife, qui n'admettent pas les conséquences dont nous venons de parler. Bien qu'ils professent la subordination *indirecte* de l'État à l'Église, ils ne croient cependant pas que, de droit divin ou naturel seul, le lien de l'obéissance due aux souverains puisse être brisé pour motif de religion, ni directement ni indirectement. C'est dans le droit humain ou historique qu'ils placent la cause vraiment efficiente du pouvoir extraordinaire que l'on reconnaissait au pape au moyen âge. Parmi ces écrivains je citerai le P. Taparelli d'Azeglio[3], Gosselin[4], Georges Phillips[5], Mgr Fessler[6], le P. Schouppe[7]

1) V. aussi sa *Dissert. de auctoritate Summi Pontificis*, cap. XXVII et XXXIX.

2) V. *Essai sur le gouvern. civil*, chapp. X et XVIII.

3) *Droit naturel*, liv. V, ch. I, n° 1033 et suiv. et note CXVI, tom. IV, p. 267. Edit. cit.

4) *Pouvoir du Pape au moyen-âge*, IIe part. chap. III, art. II, édit. de Louvain, tom. 2. p. 293, suiv. Quoiqu'écrit dans un grand esprit d'impartialité et de conciliation, ce savant ouvrage laisse ça et là percer quelques secrètes sympathies pour les doctrines gallicanes.

5) *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, tom. III, pp. 88 suiv.

6) *De la vraie et de la fausse infaillibilité*, pp. 148 suiv. n. 28.

7) *Cours abrégé de religion*, n° 67, p. 97 suiv. 1re édit.

et Audisio[5]. On pourrait indéfiniment allonger ces citations. Les principes de S. Alphonse de Liguori sur la question de la résistance active au pouvoir conduisent à la même doctrine[6]. Je vais donner une idée du système des deux premiers.

Le savant écrivain de la Compagnie de Jésus, le P. Taparelli, repousse ouvertement la doctrine de Bianchi sur la licéité de la résistance au pouvoir pour motif de religion. Selon lui, les premiers chrétiens devaient mourir plutôt que de désobéir aux empereurs païens, bien qu'ils fussent assez forts pour résister; *et ils sont morts obéissants,* laissant à leurs successeurs des exemples à imiter dans des circonstances semblables, « Le savant franciscain, dit-il, a été conduit là par la crainte d'asservir les consciences et l'Église, et par l'hypothèse dominante alors du *peuple souverain.* » Il combat aussi Bellarmin : il n'admet pas que, par leur entrée dans l'Église, les souverains perdent leur indépendance au point de pouvoir être déposés par le pape pour le bien de la religion et de la foi. Parlant de la conversion des empereurs à la doctrine du christianisme, il dit : « Les » Césars deviennent volontairement enfants de l'Église, de » laquelle ils reçoivent la lumière de la vérité; ils se font » les disciples de la société spirituelle, *sans que l'Église ait* » *aucune autorité politique temporelle.* Ils lui donnent foi » et protection dans son enseignement, et elle leur doit la » dépendance politique dans ses enfants.... Si donc un » empereur *hérétique* persécute l'Église, celle-ci, comme » maîtresse suprême de la vérité, *le prive de sa communion;* » mais en condamnant les erreurs, *elle faisait respecter* » *l'autorité politique du coupable.* »

Comment donc l'auteur explique-t-il le pouvoir des papes au moyen âge ? Par le *droit public* des nations chrétiennes. Voici, selon lui, comment ce droit s'est constitué.

Des débris de l'empire romain se formèrent des nations nombreuses, qui, à mesure qu'elles embrassaient la foi chrétienne, se réunirent par une vérité commune et par des intérêts communs, et constituèrent ainsi, en se groupant autour du pasteur suprême, une espèce de société internationale.

5) *Droit public,* tom. II, tit. XII et XIII, pp. 111 et 119.
6) V. *Homo apost.,* tract. VIII, n° 13.

Plusieurs d'entre elles avaient pour chef politique celui qui était établi par le maître commun dont elles reconnaissaient toutes l'enseignement. Ainsi s'est élevé le *Saint-Empire* romain, soumis à l'autorité des princes unis à l'Église. L'autorité était ici polyarchique, administrée por un seul, pour le bien de la vérité et de l'union catholique. Voilà pourquoi le père commun des catholiques exerçait une si grande influence dans l'empire. Mais quels étaient les droits et les devoirs des sujets ? Quels étaient ceux des princes de l'empire, ceux du chef de cette confédération, et ceux du chef de la hiérarchie ? Les sujets, attachés à l'empire par le moyen de l'autorité de leur souverain, étaient liés à César par le lien même qui les attachaient à leur prince, *et comme leur soumission à leur prince avait pour condition ordinaire la conservation de l'unité et de la vérité catholique*, quand le chef suprême de la hiérarchie *déclarait* que ces droits étaient violés, *la condition essentielle* de leur soumission volontaire était renversée; le lien qui les unissait immédiatement à leur prince et médiatement à l'empereur restait brisé, si le prince ne se corrigeait pas.

La raison pour laquelle tout droit au sceptre *impérial* était ôté à celui qui apostasiait ou persécutait l'Église était beaucoup plus forte : car non-seulement son élection avait *pour condition* de maintenir le catholicisme, mais elle avait précisément *pour fin la défense du christianisme et de son chef;* un défenseur qui opprime se détruit lui-même, parce qu'il cesse, de fait, d'être *défenseur*.

Sans doute, il y avait d'autres princes non attachés à l'Église, bien que catholiques, et ne dépendant en aucune manière de leurs sujets : les sujets de ces princes étaient à peu près dans la situation des chrétiens par rapport à Constantin. Voilà pourquoi dans les États ne relevant pas de l'empire, la puissance spirituelle agissait toujours avec plus d'égard et de retenue, du moins jusqu'à ce que les princes eux-mêmes, voulant obtenir la protection de l'autorité spirituelle contre des adversaires dangereux, se rendissent les vassaux du Saint-Siége en lui jurant fidélité. Mais ces nations ne pouvaient s'empêcher de faire un tout avec le reste des sociétés catholiques; elles ne pouvaient se soustraire entièrement à l'influence d'une autorité internationale qui devait

régler politiquement ce tout. Or, cette autorité, qui résidait *naturellement* dans le consentement polyarchique des peuples européens, avait été *transporté* à l'Eglise elle-même, réunie en concile ou parlant par l'organe du Souverain-Pontife. Celle-ci administrait l'autorité internationale en dirigeant, pour le bien commun, les volontés des souverains et des peuples catholiques. Voilà ce qui rendait, même humainement, légitimes les lois et les peines établies par les conciles généraux contre les monarques qui résistaient à leur autorité. *L'autorité internationale était alors dans les mains de l'Église par la volonté des sociétés ; et celles-ci le voulaient ainsi parce qu'elles ne trouvaient pas d'autres personnes plus capables de bien les gouverner.*

La constitution de la confédération chrétienne conciliait donc parfaitement les droits du pouvoir avec ceux des sujets; et ce moyen, conclut l'auteur, plus efficace que celui prôné par Bianchi, était en même temps moins violent et moins dangereux.

C'est aussi par le droit positif humain, par l'ancienne jurisprudence des États catholiques de l'Europe que Gosselin a entrepris d'expliquer les actes du Saint-Siége à l'époque dont nous parlons. Après de longues et laborieuses recherches historiques sur l'origine de la souveraineté temporelle et sur le droit public du moyen âge, relativement à la déposition des souverains, il est arrivé à formuler les quatre propositions suivantes, qui résument toute la seconde partie de son livre :

a) « Le pouvoir des papes et des conciles sur les souverains » au moyen âge, quelque extraordinaire qu'il nous paraisse » aujourd'hui, fut naturellement amené et en quelque sorte » nécessité par la situation et les besoins de la société à » cette époque; »

b) « Les papes et les conciles, en s'attribuant et en exer» çant ce pouvoir, ont suivi des principes alors autorisés par » la persuasion universelle; »

c) « La persuasion universelle qui leur attribuait ce pou» voir n'était point fondée sur une erreur ou une usurpation » de leur part, mais sur le droit public en vigueur; »

d) « Enfin les maximes du moyen âge qui leur attribuaient » ce pouvoir n'ont pas eu, à beaucoup près, tous les incon-

» vénients qu'on a quelquefois supposés dans ces derniers » temps; et les inconvénients mêmes qu'elles ont pu avoir » ont été bien compensés par les grands avantages que la » société a retirés du pouvoir extraordinaire dont les papes » et les conciles ont été si longtemps investis[1]. »

La doctrine du droit historique repose sur des raisons graves et des autorités très respectables. En ces derniers temps, on s'est servi d'une parole du Souverain-Pontife Pie IX tour à tour *pour* et *contre* cette doctrine. Il s'agit de l'allocution prononcée, le 20 juillet 1870, devant les délégués de l'académie de la religion catholique de Rome, allocution dans laquelle le Pape expliqua le sens de l'infaillibilité pontificale définie par le concile du Vatican. S'il faut en croire certains organes de la presse, Pie IX, après avoir déclaré que c'est une erreur pernicieuse de représenter l'infaillibilité comme renfermant le droit de déposer les souverains et de délier les peuples de leur serment de fidélité, aurait ajouté : « Ce droit » a été, il est vrai, exercé par les papes dans des circon- » stances extrêmes; mais il n'a absolument rien de commun » avec l'infaillibilité pontificale. *Il était une conséquence du* » *droit public qui était alors en vigueur et du consentement* » *des nations chrétiennes, qui reconnaissaient dans le pape* » *le juge suprême de la chrétienté, et le constituaient juge* » *sur les princes et les peuples, même dans les matières* » *temporelles*. Or, la situation présente est tout-à-fait diffé- » rente. La mauvaise foi seule peut confondre des objets si » divers et des époques si peu semblables; comme si un juge- » ment infaillible porté sur une vérité révélée avait quelque » analogie avec un droit que les papes, *sollicités par le vœu* » *des peuples*, avaient dû exercer quand le bien général » l'exigeait. » Ce texte a été publié, le lendemain, à Rome même par la *Voce della Verità*, il a été inséré par l'épiscopat suisse dans sa lettre pastorale sur l'infaillibilité pontificale, du mois de juin 1871, et a reçu, en quelque sorte, une confirmation nouvelle du Souverain-Pontife, qui adressa à Nosseigneurs les évêques suisses, au mois de janvier 1872, un bref dans lequel il loue, d'une manière toute spéciale, la partie de leur lettre où sont rapportées les paroles pontifi-

1) Tome II, n. 20, édit. de Louvain, p. 27.

cales. On en conclut que, quoique l'intention du Pape n'ait pas été de rien définir à l'endroit de la controverse agitée entre les théologiens catholiques, sa parole n'en est pas moins une garantie d'orthodoxie donnée à l'opinion de Taparelli et consorts. Mais d'autres ont tiré du discours papal la conclusion toute contraire. D'après un second texte, Pie IX aurait revendiqué le droit de déposer les souverains comme une prérogative naturelle de son autorité spirituelle et conséquemment comme un droit divin. Il aurait dit : « Ce droit a, sans contredit, été exercé parfois, dans des cir- » constances suprêmes, par les papes; mais il n'a rien de » commun avec l'infaillibilité pontificale. Sa source n'est pas » l'infaillibilité, mais l'*autorité pontificale*. L'exercice de ce » droit, aux siècles de foi *qui respectaient dans la personne » du pape ce qu'il est en effet*, c'est-à-dire *le juge suprême » de la chretienté*, et qui reconnaissaient les immenses avan- » tages de son tribunal dans les différends entre les peuples » et les souverains, ce droit était étendu *(grâce au secours » que lui prêtaient, comme c'est leur devoir, le droit public » et le consentement des peuples)* aux plus graves intérêts » des États et de ceux qui les gouvernaient. Mais la situa- » tion actuelle est toute différente de celle d'autrefois. Il n'y » a que la malice qui puisse confondre deux choses aussi » différentes, à savoir : le jugement infaillible du pape par » rapport aux principes révélés, et le droit que les papes ont » exercé, *en vertu de leur droit d'autorité*, quand le bien » commun le réclamait[1]. »

En comparant les deux versions, on voit qu'il y a entre elles un désaccord manifeste. Mais aucun des deux textes n'est *officiel* ou *authentique;* il s'ensuit que l'on n'est pas autorisé à s'appuyer sur le discours papal pour en tirer un argument pour ou contre l'opinion du *droit historique*.

1) *Discours du Souverain-Pontife Pie IX, prononcés au Vatican, devant les fidèles de Rome et du monde.* Discours XCVI.

ARTICLE 3°.

Notre doctrine : En matière spirituelle, le pouvoir civil est directement soumis à l'Église; en matière politique il l'est indirectement. — La bulle Unam Sanctam *de Boniface VIII. — Confirmation tirée des principes des constitutions modernes.*

Distinction nécessaire. — Lorsque l'on examine à fond les divers systèmes du droit divin tels qu'ils sont préconisés par leurs patrons, on voit aisément que la doctrine de beaucoup de nos grands théologiens demeure enveloppée d'obscurité et d'hésitation. De là des désaccords nombreux, au moins apparents, entre auteurs qui semblent défendre les mêmes principes; de là des inconséquences et même parfois des contradictions véritables dans les développements et les applications d'une même théorie. A notre humble avis, cela provient de ce que le problème est généralement mal posé. On est toujours à demander tout d'abord si les souverains chrétiens sont subordonnés à l'Église dans le *gouvernement temporel* de leurs États. Il faut, au contraire, rechercher en premier lieu s'ils le sont dans les *choses spirituelles*. En effet, il ne peut être question de soumission du pouvoir civil à l'Église dans les affaires politiques que si cette soumission existe premièrement dans les affaires spirituelles, et que pour autant que l'ordre politique a des rapports avec l'ordre spirituel. En d'autres termes, le droit de l'Église sur les États ne peut être qu'une conséquence et une application de son pouvoir spirituel sur leurs souverains. Cette distinction est nécessaire, et elle nous semble propre à dissiper les malentendus et à concilier bien des théologiens.

§ 1.

En matière spirituelle, le pouvoir civil est directement soumis à l'Église.

I. **Sens de la proposition.** — Cette proposition signifie que, dans toutes les choses qui sont de la compétence propre du pouvoir spirituel[1], le souverain séculier, s'il est

1) V. livre III.

chrétien, doit obéissance à l'Église, non-seulement comme *homme*, mais encore comme *dépositaire du pouvoir civil;* qu'en ces matières l'Église peut non-seulement diriger le pouvoir civil par des *avis*, des *conseils* et des *exhortations*, mais aussi donner des *ordres* et faire des *décrets* qu'il soit obligé d'observer. D'où deux conclusions :

a) Lorsque le bien de la religion l'exige, et que la chose dont il s'agit le permet[1], l'Église peut, *par voie d'autorité,* requérir le concours des pouvoirs publics; elle peut contraindre le souverain à remplir les devoirs que la loi divine naturelle ou positive lui impose envers la religion[2];

b) Non-seulement le pouvoir civil ne peut pas mettre d'entraves au légitime exercice des droits de l'Église [ce qui est un point de foi reconnu par les gallicans eux-mêmes], mais il devient même *justiciable* du pouvoir spirituel lorsque, sous un prétexte quelconque, il porte atteinte à ces droits[3].

Pour le moment je ne vais pas plus loin; je me contente d'affirmer le *pouvoir* de l'Église, sans en rechercher encore la *sanction*, sans examiner quels sont les moyens de coaction dont elle peut faire usage. Ce second point fera l'objet d'un quatrième article.

II. **Degré de certitude.**—Mais quel est le degré de certitude théologique de la doctrine que nous proposons ici? Après avoir rapporté l'opinion des théologiens qui bornent *à la personne* du souverain la subordination à l'égard de l'Église, et celle de ceux qui l'étendent au *pouvoir* lui-même, le docteur Georges Phillips dit de cette controverse : « L'Église ne s'est point prononcée dogmatique- » ment à cet égard. Elle n'a condamné ni l'une ni l'autre » des opinions, comme aussi elle n'en a reconnu aucune. » Ainsi la foi laisse sur ce point le champ libre à la discus- » sion; et la question se réduit à savoir laquelle est plus » conforme à la raison[4]. » Il est vrai qu'il n'existe point de

1) V. ci-dessous, chap. III, art. 2, où nous dirons quelles sont les choses pour lesquelles l'État peut prêter son concours à l'Église.

2) Ces devoirs seront définis au chap. III du présent livre.

3) V. ci-dessous, § 2.

4) *Le droit canonique dans ses principes généraux*, § CXVI, tom. 2. p. 449.

définition dogmatique proprement dite; il est vrai qu'aucun des deux sentiments n'a été solennellement défini comme article de foi, ni aucun condamné comme hérésie formelle. Mais en conclura-t-on que l'Église voit l'une et l'autre théorie avec une égale faveur, et que l'on peut les ranger toutes deux parmi les questions appelées dans l'école *questions de libre controverse?* Nous ne le pensons pas, et, selon nous, il y aurait véritable témérité à nier à l'Église, en matière spirituelle, un droit de juridiction proprement dite sur la puissance séculière.

Dans un Bref du 21 juillet 1748, adressé à l'archevêque de Compostelle, grand inquisiteur d'Espagne, Benoît XIV disait de la *Défense de la déclaration de* 1682 par Bossuet : « Il est difficile assurément de trouver un autre ouvrage » aussi contraire à la doctrine *reçue partout dans l'Église,* » *excepté en France*, sur l'infaillibilité du souverain Pontife » parlant *ex cathedra*, sur la prééminence de son autorité » au-dessus de tous les conciles, même œcuméniques, et sur » son *pouvoir indirect* par rapport aux droits temporels des » souverains, principalement dans les questions où se trou- » vent compromis les intérêts de l'Église ou de la religion. » Sous notre prédécesseur immédiat, Clément XII, d'heu- » reuse mémoire, il s'est agi sérieusement de condamner cet » ouvrage; et si l'on finit par décider qu'on s'abstiendrait de » le condamner, ce fut moins par respect pour la mémoire » de l'auteur, qui avait rendu à la religion tant de signalés » services, que par la crainte trop fondée d'occasionner de » nouvelles disputes[1]. » Or, nous verrons (§ 2) que le *pouvoir indirect sur les choses temporelles* dont parle ici ce grand pape n'est autre chose que le *pouvoir direct en matière spirituelle.*

Il est incontestable, en effet, que sur le point fondamental du débat entre les théologiens gallicans et ceux que, par une locution impropre, on a nommé ultramontains, à savoir

1) *Bullaire*, édit. de Malines, vol. XIII, p. 106. — Dans ces paroles de Benoît XIV se trouve la raison de la condamnation, par le Souverain-Pontife Pie IX, de la proposition suivante : *L'Église n'a aucun pouvoir temporel ni direct ni indirect* (syllab. n° XXIV); si toutefois cette proposition touche bien à la présente controverse.

si le pouvoir des Clefs que l'Église a reçu de Dieu comprend le droit de régler l'usage que les souverains doivent faire de leur puissance temporelle *dans ses rapports avec la religion et le salut*, et de soumettre en certains cas leurs actes à son jugement, — il est incontestable, dis-je, que sur ce point il y a et qu'il y a eu, depuis plusieurs siècles, accord unanime de toutes les écoles de théologie étrangères à la France, et qu'en France même, jusque vers le milieu du XVII[e] siècle, les grands écrivains n'ont point eu de sentiment contraire. La diversité qu'on remarque dans la doctrine des théologiens porte sur les limites de ce pouvoir, sur ses conséquences ultérieures, sur les circonstances qui peuvent en rendre l'usage légitime, sur la manière dont il peut s'exercer, sur sa sanction, etc., mais non sur le fond ou sur l'existence du droit lui-même : « *Assertio est communis catholicorum*, dit Suarez[1]. Or, suivant la doctrine de Melchior Cano, « le sentiment commun de l'école sur une matière grave fournit un argument d'une telle probabilité, qu'il y aurait de la témérité et même de l'impudence à le contredire[2]. » C'est ainsi que les Pères du concile de Vienne ont déclaré devoir être tenue par les catholiques une opinion anciennement controversée sur certain effet du baptême des enfants, uniquement parce que c'était le sentiment commun des théologiens.

En outre, la conduite de beaucoup de conciles, de papes et d'évêques, pendant plusieurs siècles, serait inexplicable s'ils n'avaient été convaincus de ce pouvoir de l'Église. Il ne demeure donc à ceux qui ont suivi ou qui suivent encore les maximes de l'assemblée de 1682 et de Bossuet, qu'à soutenir que les papes, les conciles, les évêques et les docteurs se sont trompés, pendant si longtemps, sur un point intéressant directement la religion ; que, pendant plusieurs siècles, l'Église universelle est restée comme ensevelie dans une erreur contraire à la vérité évangélique. Aussi, comme nous l'avons dit[3], ne se font-ils pas faute d'accuser d'ambition les Souverains-Pontifes, et d'ignorance ou d'adulation tous les théologiens du temps passé[4]. « Mais plus ils sont obligés

1) *Defensio fidei*, lib. III, cap. XXII, n. 2.
2) *De loc. theol.* lib. VIII, cap. 4, concl. 2
3) Ci-dessus, p. 168.
4) Il est bon de mettre ici sous les yeux du lecteur la proposition con-

de multiplier ces accusations, moins elles trouvent de croyance auprès des personnes sensées, qui les prennent plutôt pour des défaites que pour des raisons de quelque valeur[1]. »

II. **Démonstration.** — Nous allons donc présenter quelques considérations théologiques à l'appui de notre sentiment.

Équivoque gallicane. — Écartons d'abord une équivoque. Les gallicans donnent comme base à leur système l'opinion théologique de la *communication immédiate* du pouvoir civil : or, fût-il vrai que le souverain reçoit directement de Dieu lui-même l'investiture des droits annexés à la suprême puissance, on concevrait encore parfaitement la subordination du pouvoir civil au pouvoir spirituel dans les matières dont nous parlons, et cela pour deux motifs.

a) Il peut exister un rapport de subordination entre deux pouvoirs émanés directement et immédiatement de Dieu. La doctrine de nos adversaires elle-même va nous en fournir deux preuves frappantes, tirées de la hiérarchie ecclésiastique. C'est l'opinion commune des théologiens gallicans que chaque évêque reçoit sa juridiction immédiatement de Dieu; or, aucun écrivain catholique n'a jamais pu nier, aucun gallican n'a jamais nié que l'autorité des évêques pris individuellement ne soit subordonnée à celle du pape. En outre, s'il avait fallu en croire Bossuet et consorts, le pape, quoiqu'il tienne immédiatement de Dieu la plénitude de la puissance ecclésiastique, n'en aurait pas moins dû reconnaître au-dessus de lui l'autorité de l'Église universelle. Cette opinion était très-fausse, à la vérité, puisqu'elle a été condamnée comme formellement hérétique par le concile du Vatican[2]; mais enfin elle était en contradiction manifeste avec le principe sur lequel les gallicans prétendent appuyer

damnée au nº XXIII du syllabus : « *Les Souverains-Pontifes et les conciles œcuméniques ont dépassé les limites de leur pouvoir et usurpé les droits des princes...* »

1) Card. Litta, ouv. cit., lettre 8ᵉ.

2) Sess. IV, const. *Pastor aeternus*, cap. III, *De vi et ratione primatus romani Pontificis*.

l'indépendance absolue du pouvoir civil. Le *mode de communication* du pouvoir est donc étranger à la question de supériorité, puisqu'il n'ajoute ni n'ôte rien au pouvoir lui-même.

b) Qu'y a-t-il d'étonnant, en second lieu, que Dieu ait établi un rapport de supériorité et d'infériorité entre deux pouvoirs émanés de lui, à la vérité, mais poursuivant des buts dont l'un est *subordonné* à l'autre? Il existe nécessairement entre deux facultés les mêmes relations qu'entre les fins qu'elles ont pour mission de réaliser. D'ailleurs, comme on le verra bientôt, nous ne soumettons le pouvoir civil au pouvoir spirituel que dans les *matières spirituelles*, que dans les objets qui ont un rapport direct avec la fin supérieure de l'Église : cette doctrine ne porte donc aucun préjudice à la souveraineté bien entendue de la puissance séculière dans les choses qui vont *directement* à la fin de son institution.

La Sainte-Écriture. — Nous disons donc que le pouvoir de l'Église s'étend non-seulement sur les individus, mais aussi sur l'être social et les pouvoirs publics eux-mêmes. C'est la conséquence nécessaire de la délégation que le Fils de Dieu lui a donnée de sa propre souveraineté spirituelle.

Que le Christ, en venant sur la terre pour en chasser le *prince du monde* et les *dieux des nations*, ait été investi d'une véritable royauté spirituelle, c'est ce que lui même a solennellement et expressément proclamé : « Mon *royaume* n'est pas de ce monde[1], » dit-il à Pilate. — « Vous êtes donc Roi? » lui demanda le procurateur. — « Tu dis bien, je suis Roi, » lui répondit Jésus. « Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. »

Cette royauté du divin Sauveur, on ne peut raisonnablement douter qu'elle ne s'étende sur toute la nature, sur les individus et les peuples, sur l'humanité entière, et dès lors sur les *nations* elles-mêmes qui forment l'humanité, sur leurs chefs aussi bien que sur leurs membres. Comment pourrait-il en être autrement? Dieu n'a-t-il pas le droit d'exiger de l'universalité des êtres l'hommage de l'existence

1) Ci-dessus, p. 134 et suiv.

qu'ils reçoivent à chaque instant de lui? N'est-il pas l'auteur des sociétés et des royaumes? Ceux-ci ne sont-ils donc pas obligés de recevoir le Messie, l'envoyé de Dieu, de le reconnaître nationalement? et peuvent-ils dire plus impunément que les Juifs : *Nolumus hunc regnare super nos?*

C'est bien là l'idée que les Livres-Saints nous donnent du Messie et de son caractère. Les oracles de l'Ancien-Testament l'ont annoncé comme devant être le chef de tous les *peuples* et de tous les *empires* de la terre : « En ce jour, le » rejeton de Jessé sera exposé comme un étendard devant » *tous les peuples*, et les *nations* viendront lui offrir leurs » prières[1]. *Toutes les nations* afflueront vers lui, et il nous » enseignera ses voies, parce que la loi sortira de Sion et la » parole du Seigneur de Jérusalem[2]. — Je vais le donner » pour témoin *aux peuples*, et pour *chef et précepteur aux* » *nations*[3]. — J'ai juré par moi-même, dit le Seigneur, que » *tout genou* fléchira devant moi, et que *toute langue* jurera » en mon nom : encore un peu de temps et le *Désiré de toutes* » *les nations* viendra[4]. — C'est là le Fils de l'homme auquel, » suivant la vision prophétique de Daniël, « *honneur*, *puis-* » *sance* et *règne* sont donnés, que *tout peuple, toute tribu,* » *toute langue* serviront ; à qui est l'*empire*, un *empire éter-* » *nel;* et dont *tous les rois* devront reconnaître la puissance, » en le servant, en lui obéissant[5]. »

Ainsi était annoncé le Messie dans les temps anciens. Eh bien! en venant dans le monde, a-t-il répudié ce grand caractère et désavoué les prophéties dont il s'était fait précéder? Nullement, il les revendiqua au contraire expressément. L'ange annonce à Marie que le Fils du Très-Haut qui doit naître d'elle est *appelé au trône,* et que *son règne n'aura point de fin*[6]. — Aussitôt après sa naissance, il reçoit les adorations des rois. Il est « préposé à la face de *tous les* » *peuples* pour être la lumière qui éclairera *toutes les na-*

1) Isaïe, XI, 10.
2) Id., II, 12.
3) Id., LV, 3.
4) Aggée, II, 7-8.
5) Dan.. VII, 27.
6) S. Luc, I, 32.

» *tions*[1]. » — Il s'appelle lui-même « *le Prince des rois de* » *la terre, le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs*[2]. » — Et l'apôtre saint Paul apprend aux nations qu'il évangélise, que « c'est là le Christ qui a été constitué juge des vivants » et des morts, et au nom de qui tout genou doit fléchir au » ciel, sur la terre et dans les enfers[3]. »

Or, avant de quitter la terre pour retourner à son Père, le fils de Dieu chargea ses apôtres de continuer dans le monde sa divine mission, l'œuvre de la Rédemption; et, pour cela, il leur fit la délégation de tous les pouvoirs dont il avait été lui-même revêtu : « Toute puissance m'a été » donnée au Ciel et sur la terre; *comme* j'ai été envoyé je » vous envoie. Allez donc, instruisez *toutes les nations,* les » baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et » leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé; » je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles[4]. »

Les voilà donc bien investis d'une véritable souveraineté spirituelle vis-à-vis de l'humanité tout entière et des différentes sociétés qui la composent, de toutes les nations et de tous les États, des peuples et de leurs souverains. Le Christ a reçu toutes les nations en héritage : il les donne à l'Église. Il veut que sa doctrine devienne la loi des individus et des rois, des familles et des États; il confie à l'Église le droit de la leur définir et de la leur faire accepter, à tous sans exception : *Instruisez toutes les nations, apprenez-leur à observer tous les commandements que je vous ai donnés. — Celui qui vous écoute m'écoute; celui qui vous méprise me méprise. — Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel*[5]. »

Tradition. — Ces paroles du Christ n'ont point été de vaines formules : nous les voyons à l'instant même se traduire dans les faits et passer dans l'histoire. En appli-

1) S. Luc, II, 32.
2) Apocal., I, 5, XVII, 14.
3) Aux Phil., II, 10; et aux Rom., XIV, 11.
4) Saint Matth., XXVIII, 17-20.
5) Voy. ci-dessus, pag. 13 suiv. 36 suiv.

cation littérale de la juridiction divinement reçue, saint Pierre et ses successeurs, comme chefs de l'Église, prennent possession *de la capitale des nations*; et de là, de ce trône qui va désormais dominer le monde, se plaçant en face des Césars, ils les somment de reconnaître la puissance spirituelle qu'ils tiennent de l'auteur même de toute souveraineté. Et quand les Césars, inclinant leur sceptre devant la croix, auront sollicité et reçu la régénération spirituelle du baptême, les papes leur apprendront que, membres de l'Église, ils ne doivent plus se considérer que comme des *enfants* de la grande famille du Christ; que, brebis du troupeau spirituel, ils sont, comme les autres chrétiens, soumis à l'autorité des pasteurs des âmes. Nous avons vu avec quelle noble liberté les papes saint Gélase, saint Symmaque, saint Grégoire, saint Nicolas, exigeaient que les puissances du siècle se soumissent à leur pouvoir en tout ce qui concernait l'ordre de la religion[1]. L'histoire des papes est pleine de faits analogues. Les Saints Pères marchèrent sur leurs traces. Considérant, eux aussi, les rois et les princes chrétiens comme membres, quoique très distingués, de l'Église, ils n'hésitaient pas à les soumettre au pouvoir des Clefs. C'est ainsi que le grand évêque de Milan, saint Ambroise, frappa l'empereur Théodose d'une peine publique pour le massacre de Thessalonique. Je confirmerai l'autorité de ce fait bien connu par une parole que saint Grégoire de Nazianze adressa au gouverneur de cette ville, dans un discours au peuple : « Que dirai-je aux princes et aux » gouverneurs? Me donnerez-vous la liberté de parler? La » loi de Jésus-Christ vous assujétit à mon autorité. *J'ai* » *une espèce d'empire plus noble et plus élevé que le vôtre* : » serait-il juste que l'esprit se soumît à la chair, et que le » ciel le cédât à la terre? Je ne doute nullement que vous » ne preniez en bonne part tout ce que je vais vous dire, » *puisque vous êtes une brebis spirituelle de mon troupeau* » *spirituel, soumise comme les autres au souverain pasteur* » *des âmes*[2]. »

C'est cette même vérité que le Souverain-Pontife Boni-

1) V. ci-dessus pp. 95 suiv.

2) Orat. VII, *Ad. cives Nazianz.*, oper. tom. I, col. 975, édit. Migne.

face VIII, s'inspirant des exemples de ses prédécesseurs et de l'enseignement constamment suivi dans l'Église, a solennellement proclamée, pendant ses démêlés avec Philippe le Bel, dans la fameuse bulle *Unam Sanctam*[1]. Mais comme cet acte pontifical a été l'objet de tant et de si sottes déclamations, nous nous réservons d'en étudier plus à fond la doctrine au § 3 de cet article.

Distinction absurde. — Les gallicans ont essayé d'éluder la valeur de tous ces textes par le moyen de leur éternelle distinction entre le *pouvoir* et la *personne* du souverain, celle-ci seule, d'après eux, étant soumise à l'Église. Mais cette distinction est manifestement absurde. En effet, le pouvoir civil n'est pas un être impersonnel, ou une pure abstraction; il lui faut un sujet dans lequel il réside, et c'est dans la personne du sujet qu'il se personnifie lui-même. La *personne* du prince devient ainsi le principe des *actes du souverain*, et c'est elle qui porte la responsabilité de ces actes, aussi bien que de ceux de l'individu. Le prince ne peut donc pas être tout à la fois fidèle et infidèle, chrétien et païen, fidèle comme homme, infidèle comme roi, chrétien dans sa conduite individuelle, païen dans le gouvernement de ses États : il faut qu'en toutes choses et dans tous ses actes il agisse selon la justice et se conforme aux principes de la foi et aux prescriptions de l'Église. Dans l'obéissance qu'ils doivent au pouvoir temporel, les sujets ne peuvent pas distinguer entre l'homme et le souverain : cette distinction ne doit pas non plus avoir lieu vis-à-vis de l'Église. De même que les sujets ne pourraient justifier leur désobéissance en alléguant, par exemple, l'immoralité du prince, celui-ci ne peut pas davantage se soustraire à l'obéissance qu'il doit à l'Église dans les choses spirituelles en invoquant sa qualité de souverain, comme le déchargeant de toute responsabilité vis-à-vis d'elle. Du reste, les gallicans sont obligés d'admettre qu'*au for intérieur*, *au tribunal de la pénitence*, la personne du prince porte la responsabilité des actes du souverain, que ces actes tombent *sous la juridiction sacramentelle* de l'Église : mais pourquoi en serait-il autrement du pouvoir

1) Extravag. I. *De major. et obedient.* inter communes.

public et externe de l'Eglise? Que l'on nous donne une raison acceptable de cette distinction.

Ainsi, dans toutes les matières qui sont du domaine spirituel, le pouvoir temporel est directement justiciable de l'Église. Voyons maintenant quelles sont, dans l'ordre civil et politique, les conséquences de cette subordination.

§ 2.

En matière politique, *le pouvoir civil est* indirectement *subordonné à l'Église.*

I. **Sens de la proposition.** — Voici le sens de cette proposition générale : Dans le gouvernement de la société civile, le souverain chrétien doit se conformer à la loi morale, naturelle ou révélée ; en d'autres termes, dans les actes qui se rapportent à ce gouvernement, il ne peut rien faire qui soit contraire au bien de la religion et au salut des âmes, rien qui écarte les sujets de l'obéissance qu'ils doivent à Dieu et à l'Église. Or, c'est au pouvoir spirituel qu'il appartient de définir la loi morale et de l'*imposer* aux chrétiens. Ainsi, à raison de sa compétence sur l'universalité de la morale, le pouvoir spirituel atteint *indirectement* les actes publics ou politiques du souverain ; il atteint le temporel par le spirituel. C'est une conséquence nécessaire ou pour mieux dire une simple application du pouvoir de juridiction qui appartient à l'Église vis-à-vis de l'État dans les matières *spirituelles*.

II. **La subordination indirecte d'un pouvoir à l'autre est nécessaire.** — Il faut, de deux choses l'une, ou que le pape ait un pouvoir indirect sur le temporel, ou que le prince ait un pouvoir indirect sur le spirituel : il n'y a pas ici de moyen terme possible. Si les deux pouvoirs s'exerçaient dans des sphères tellement distinctes et séparées, qu'ils n'eussent entre eux aucun rapport, il n'y aurait pas d'inconvénient à les supposer absolument égaux et indépendants, comme le font les gallicans. Mais loin qu'il en soit ainsi, ils sont intimement unis, comme le sont dans chaque homme en particulier les deux fins qu'ils ont pour mission

de réaliser[1]. Sur leurs si nombreux points de contact, ils peuvent se trouver et l'expérience prouve qu'ils se trouvent fréquemment en désaccord; et quand la lutte éclate, c'est la conscience des citoyens qui en devient nécessairement le théâtre, comme ce sont leurs intérêts qui en sont l'objet. Cela étant, Dieu aurait-il pu permettre que les pouvoirs qu'il a établis dans le monde pour le bonheur de l'homme, devinssent pour lui la cause d'un dualisme véritable entre son intérêt politique et son intérêt religieux? N'est-il point d'une nécessité absolue qu'en cas de conflit de ces intérêts, il y ait un principe qui l'emporte? Il est donc évident que l'harmonie des pouvoirs est une condition de l'ordre social; or, l'harmonie suppose l'unité, et l'unité un pouvoir dominateur. Dans la bulle *Unam Sanctam*, Boniface VIII signale la doctrine contraire comme suspecte de manichéisme, et c'est avec raison. N'admettre aucune subordination entre les deux puissances, c'est ériger l'anarchie en règle; et ce désordre ne se pourrait comprendre qu'en supposant que les deux puissances viennent, non plus d'un seul et même Dieu infiniment sage, mais de deux principes distincts et opposés. La question est donc uniquement de savoir laquelle des deux est suréminente. Les politiques gallicans attribuent cette supériorité au pouvoir politique[2]; mais on ne doit pas hésiter à donner le premier rang au pouvoir spirituel, au glaive spirituel, expression de la justice et du droit. Un peu de réflexion sur la nature de l'un et de l'autre suffira pour nous en convaincre.

III. **Le pouvoir civil est subordonné au pouvoir spirituel.** — De quelque côté qu'on envisage le pouvoir civil, que ce soit en lui-même et eu égard à son but, ou bien dans la personne qui en est le dépositaire, il est manifeste qu'en un certain sens, il doit être soumis au pouvoir spirituel.

a) Le bonheur temporel étant subordonné à l'éternelle félicité, on ne peut nier que la même subordination existe nécessairement entre les deux pouvoirs qui sont chargés d'aider l'homme à réaliser cette double fin. Or, c'est l'Église,

1) V. ci-dessus, pp. 57 et 113 suiv.
2) V. ci-dessus page 167.

le pouvoir spirituel seul, qui a reçu la mission de prescrire aux hommes les lois par l'observation desquelles ils doivent atteindre au bonheur suprême. Donc, le pouvoir civil ne peut pas, dans le gouvernement de la société, se soustraire à l'observation de ces lois, ni à l'autorité que l'Église exerce à l'égard du salut des citoyens. Il n'y a pas de droit contre le droit : tout acte de ce pouvoir qui tendrait à écarter les citoyens de leur fin supérieure serait un manifeste renversement de l'ordre. Ainsi, de toute nécessité, les règles civiles doivent être subordonnées aux règles ecclésiastiques, et, en cas de conflit, reconnaître leur infériorité[1]. « La subordination du pouvoir civil au pouvoir religieux,—dit le cardinal Antonelli dans la dépêche citée du 19 mars 1870, — s'entend aussi de la prééminence du sacerdoce sur l'empire, eu égard à la supériorité de la fin de l'un comparée à celle de l'autre. Ainsi, l'autorité de l'empire dépend de celle du sacerdoce, comme les choses humaines dépendent des choses divines, les choses temporelles des choses spirituelles. Si la félicité temporelle, qui est la fin de la puissance civile, est subordonnée à la béatitude éternelle, qui est la fin spirituelle du sacerdoce, il s'ensuit qu'à considérer le but en vue duquel Dieu les a établis, l'un des pouvoirs est subordonné à l'autre, les facultés étant subordonnés entre elles comme le sont les fins auxquelles elles sont dirigées[2]. »

b) En conséquence, du moment où il est baptisé, le dépositaire du pouvoir civil est comme tel soumis à l'Église et à son autorité spirituelle. Encore une fois, la distinction que les gallicans font entre la personne privée du prince et sa

1) On voit par là avec combien de raison a été condamnée cette proposition : « En cas de conflit entre les lois émanées des deux pouvoirs, c'est le droit civil qui l'emporte. » Syllabus, n. XLII.

2) « La subordinazione poi del potere civile a quello religioso è nel senso della precellenza del Sacerdozio sull' Impero a motivo della superiorità del fine dell' uno sopra quella dell' altro. Quindi l'autorità dell' Impero da quella del Sacerdozio dipende, come le cose humane dalle divine, le temporali dalle spirituali. E se la felicità temporale, che è il fine della civile potestà, è subordinata all' eterna beatitudine, che è il fine spirituale del Sacerdozio, ne segue che, a raggiungere lo scopo cui Dio li volle diretti, l'un potere è subordinato all' altro, essendo cosi intra loro subordinate le facoltà, come sono subordinati i fini cui esse dirigonsi. »

qualité de souverain, entre ses actes individuels et ses actes publics ou gouvernementaux, cette distinction est absurde. En définitive, les gouvernements sont des hommes et non pas des choses. On ne voit pas comment, chez les nations chrétiennes, le monde politique pourrait se maintenir hors de la religion sans se placer entièrement hors de la morale. On voudrait que l'Église ne fût qu'une autorité *purement spirituelle*, exerçant son action dans le domaine tout intérieur des consciences, et se tenant écartée des affaires publiques. Mais les affaires publiques ne sont-elles pas l'empire de la volonté humaine, et la volonté humaine n'est-elle pas en tout sujette à la loi de Dieu? Et la morale serait-elle bornée aux actes privés ou intérieurs? Les actions d'une créature morale sont toujours morales; elles donnent toujours lieu à responsabilité. Insistera-t-on, et voudra-t-on isoler ce qui est religieux au sens catholique de ce qui est moral au sens politique? Nous l'avons vu, cette séparation est tout aussi contraire à la raison qu'à la foi. L'expérience aussi l'a condamnée : est-ce que, par exemple, la religion n'a rien à dire des actes d'usurpation ou d'oppression? « l'Église,—dit » encore le cardinal Antonelli, — a reçu de Dieu la sublime » mission de conduire les hommes, soit individuellement, soit » réunis en société, à une fin surnaturelle; elle a donc par » là même le pouvoir et le devoir de juger de la moralité et » de la justice de tous les actes, soit intérieurs, soit exté» rieurs, dans leur rapport avec les lois naturelles et divines. » Or, comme toute action, qu'elle soit ordonnée par le pou» voir ou qu'elle émane de la liberté de l'individu, ne peut » être exempte de ce caractère de moralité et de justice, ainsi » advient-il que le jugement de l'Église, bien que directement » il ne porte que sur la moralité des actes, s'étend néanmoins » *indirectement* sur toutes les choses auxquelles cette mora» lité vient se joindre[1]. »

1) « Avendo esse avuta da Dio la sublime missione di dirigere gli uomini, sia individualmente, sia costituti in società, ad un fine soprannaturale, ebbe con ciò stesso la autorità ed il dovere di giudicare della moralità e della giustizia di tutti gli atti, sieno interni, sieno esterni, in rapporto alla loro conformità colle leggi naturali e divine. E siccome niuna azione, sia ch' essa venga ordinata da un potere supremo, sia che

En d'autres termes, tous les actes du *pouvoir*, parce qu'ils ont et en tant qu'ils ont un rapport nécessaire avec la morale et le salut, sont soumis à l'Église, qui peut les juger. Lors donc que le *souverain* chrétien, abusaut de son autorité, viole la morale et la religion, il pèche; péchant, il tombe, comme les simples fidèles, sous le pouvoir des Clefs, et il peut être puni par celui qui a en main ce pouvoir. Pour mieux expliquer ceci, je me servirai d'un exemple très connu et auquel j'ai déjà fait allusion. On sait que saint Ambroise défendit l'entrée de l'Église à l'empereur Théodose le Grand, et qu'il le soumit à une pénitence publique à cause du massacre fait à Thessalonique par ses ordres. Or, ce massacre de Thessalonique n'était-il pas une chose temporelle ou civile? Et cependant saint Ambroise a jugé et puni cette action. De plus, le même saint exigea de Théodose une loi qui suspendît les exécutions capitales pendant trente jours. Il n'y a pas de doute encore que cette loi ne fût une loi civile et temporelle. L'évêque de Milan entendait montrer par là que les souverains, comme enfants de l'Église, sont, par l'ordre de Dieu, soumis à la puissance ecclésiastique, même dans les choses temporelles, *suivant le rapport qu'elles peuvent avoir avec la religion*. Et, en vérité, si les princes, dans le gouvernement de la société, n'étaient pas justiciables de l'autorité spirituelle pour leurs infractions à la loi morale, Dieu lui-même aurait créé dans la puissance temporelle un principe destructeur de son propre royaume; car le gouvernement de tous les peuples étant confié à des princes séculiers, l'influence de l'Église et son autorité seraient universellement anéanties. Il est impossible que l'Église renonce à cette prééminence, qu'elle renie jamais le principe de son *pouvoir indirect*. Dans sa sagesse, elle peut bien limiter l'usage de ce pouvoir, et, par amour de la paix, en taire les conséquences; mais la prudence qui modère les actes n'implique pas l'abandon des droits.

venga liberamente emessa da un individuo, può andare esente da questo carattere di moralità e di giustizia; cosi avviene che il giudizio della Chiesa, benchè direttamente sè aggiri sulla moralità degli atti, indirettamente si estende su tutte le cose cui quella va congiunta. »

IV. **Les objections.** — Les difficultés que les gallicans opposent à cette doctrine ne sont vraiment pas sérieuses.

a) Distinction entre les souverains chrétiens et les souverains infidèles. — Les politiques de l'école gallicane ne comprennent pas que nous fassions une distinction entre les souverains qui sont dans la foi et ceux qui ne le sont pas. « Si, disent-ils, les princes infidèles, c'est-à-dire non baptisés, ne sont soumis ni directement ni indirectement à l'Église dans l'exercice de leur pouvoir temporel, pourquoi les princes chrétiens le seraient-ils? Certes, ceux-ci ne sont point amoindris par leur entrée dans l'Église, et le baptême ne leur fait rien perdre de leur puissance ni de leurs droits. »

Je ne vois pas, j'en conviens, ce que pourraient répondre à cela de vraiment satisfaisant les partisans du pouvoir indirect au sens de Bellarmin. Puisque le pouvoir supérieur qu'ils attribuent à l'Église est en réalité, quoi qu'ils disent, un véritable *pouvoir temporel*, il devrait s'étendre indistinctement à tous les souverains. Pour nous, au contraire, qui ne voyons dans le pouvoir indirect que le simple usage du pouvoir des Clefs, cette objection n'est point une difficulté : nous ne soumettons pas les souverains infidèles au pouvoir spirituel de l'Église parce qu'ils ne font pas partie de la société chrétienne. Nous reconnaissons, il est vrai, qu'il est des circonstances où l'autorité de l'Église peut les atteindre, eux aussi, *indirectement;* mais nous n'attachons pas à ce mot la même signification que Bellarmin. Lorsque les sujets de la puissance séculière sont chrétiens et, en cette qualité, soumis à l'Église, c'est toujours d'après les maximes de la foi et les prescriptions de l'autorité spirituelle qu'ils doivent régler leurs rapports avec leur souverain. Celui-ci, fût-il même infidèle, ne peut rien leur ordonner qui soit contraire à l'Évangile. Si par ses lois il voulait les contraindre à agir contre leur conscience et les jeter hors des voies du salut, l'Église pourrait venir au secours de ses enfants, leur ordonner de considérer ces lois comme non avenues, et même, d'après de très graves théologiens, les déclarer affranchis du lien de l'obéissance envers un pouvoir devenu *persécuteur*, de la manière que nous l'expliquerons à l'article suivant. Quant aux princes chrétiens, ils ne perdent manifestement

rien de leur puissance légitime par leur entrée dans l'Église : ils n'ont pas de pouvoir, ils n'en ont jamais eu, ils n'en peuvent avoir contre la religion et la morale. En définissant leurs devoirs en vertu de la prérogative qu'elle a reçue de Dieu, l'Église trace les limites véritables de leurs droits.

b) La morale embrassant tout, que reste-t-il à l'État? — « Mais, ajoutent-ils, si, sous le prétexte que les actes de » la puissance civile ont des rapports avec la loi morale et » le salut, l'Église prétend soumettre ces actes à son juge» ment, que restera-t-il à la puissance civile? La morale » embrasse tout; il n'est aucun acte qui, dans la réalité, » puisse être indifférent : que devient donc la distinction et » la souveraineté respective des deux pouvoirs et des deux » sociétés? — En outre, si l'Église peut étendre son pou» voir sur le temporel parce que les choses humaines doi» vent être subordonnées et rapportées aux choses divines, » celles de la terre à celles du ciel, les temporelles aux éter» nelles, aucune branche du gouvernement, aucune fonction » de la société civile ne sera exempte de cette sujétion, tout » devra attendre la décision de l'Église, et la paix, et la » guerre, et les causes judiciaires, et la levée des impôts, » etc., etc. Il ne demeure plus qu'à proclamer la déchéance » de tous les souverains et la monarchie universelle, absolue » du pape[1]. »

M. Gladstone s'est naguère aussi récrié contre la doctrine catholique, et, dans une des phrases les plus sonores de son pamphlet, il prétend qu'en attribuant au pape la définition des questions de morale, nous lui livrons notre vie tout entière : « *Il n'est rien*, dit-il, *qui ne soit renfermé dans le » domaine de la morale. Le devoir est une puissance qui se » lève avec nous le matin, et qui, la nuit, repose avec nous. » Il s'attache à nous comme notre ombre, et ne nous quitte » que lorsque nos yeux se ferment à la lumière de la vie*[2]. »

Vaines exagérations. Personne, parmi ceux qui soutiennent la doctrine que nous venons d'exposer, personne ne

1) V. Portalis, *Rapport du 5e jour complémentaire an XI*, *Discours et travaux inédits*, p. 130 suiv. — Bossuet, *Defensio* cit. Part 1, sect. II, cap. 34, édit. cit. tom. I, p. 175.

2) *Les décrets du Vatican*, 3e propos., Bruxelles 1875.

veut soumettre au pape *toutes* les affaires ou grandes ou petites des gouvernements temporels. Cette doctrine se concilie parfaitement avec le principe de la souveraineté du pouvoir civil dans les objets qui constituent son domaine propre. L'Église ne prétend assujettir les causes temporelles à sa juridiction spirituelle *extérieure* si ce n'est dans les cas où il y a violation manifeste de la loi de Dieu ou danger immédiat pour la religion et pour les âmes. Qui oserait contester alors à l'Église le droit de soumettre à son jugement les actes de l'autorité publique? Qui oserait dire, par exemple, qu'elle ne peut défendre un commerce illicite, ou condamner une guerre évidemment injuste? qu'elle n'a pas le droit de déclarer nuls et de nul effet les contrats ouvertement en opposition avec la loi divine? Quelles sont donc les affaires dont l'Église s'occupera, sinon de celles-là et d'autres analogues? En agissant ainsi elle ne s'immisce pas dans les affaires du siècle, mais elle règle les choses les plus essentiellement spirituelles. Le pouvoir civil ne peut-il être libre s'il ne lui est permis de bouleverser l'ordre moral? « Nulle » société,—dit le cardinal Antonelli,—ne peut exister sans » un principe suprême, régulateur de la moralité de ses actes » et de ses lois. Telle est la sublime mission que Dieu a confiée » à l'Église en vue de la félicité des peuples, et sans que l'accomplissement de ce ministère entrave la libre et prompte » action des gouvernements. C'est l'Église, en effet, qui, » lorsqu'elle inculque ce principe de rendre à Dieu ce qui » appartient à Dieu et à César ce qui appartient à César, » impose en même temps à ses fils l'obligation d'obéir en » conscience à l'autorité des princes. Mais ceux-ci doivent » bien aussi reconnaître que, s'ils font des lois opposées aux » principes de l'éternelle justice, obéir ne serait plus rendre » à César ce qui appartient à César, mais dérober à Dieu ce » qui appartient à Dieu[1]. »

1) Dépêche citée : « Ma non potendo sussistere veruna civile società senza un principio supremo regulatore della moralità dei suoi atti et delle sue leggi, la Chiesa ebbe appunto da Dio questa sublime missione, la quale tende alla felicità dei populi, senza punto embarrazzare, nell' esercizio di questo suo ministero, la libera et spedita azione dei governi. Essa in fatto, mentre inculca il principio di rendere a Dio cio che è di Dio, ed a Cesare cio

Nous ne soumettons pas non plus au pape *tous* les actes de la puissance civile parce que ces actes ont des rapports avec la fin dernière, le salut des âmes et la gloire de Dieu. Sans doute, les actes des souverains chrétiens doivent, en définitive, être ramenés à ce noble but. Mais il faut remarquer qu'ils peuvent s'en écarter de deux manières : d'une manière simplement *négative*, lorsque ces actes, bons ou indifférents dans leur objet, sont par l'intention du prince rapportés à une fin ou profane ou mauvaise; et d'une manière *positive*, lorsque, dans leur objet même, ils sont en opposition manifeste avec la loi de Dieu et le bien de la religion. Or, l'Église n'a jamais prétendu soumettre à sa censure ou juridiction *publique* et *extérieure* les actes de la première catégorie : ils ne relèvent que du for de la conscience et du tribunal de la pénitence; d'autant plus que, quoique non rapportés actuellement à la gloire de Dieu, ils peuvent être bons d'une bonté morale naturelle; il suffit pour cela qu'ils soient rapportés à la fin pour laquelle Dieu a institué la puissance civile, cette fin étant en soi essentiellement honnête. Mais il est vraiment impossible d'appliquer le même principe aux actes qui sont en opposition formelle avec les lois de l'ordre spirituel, et qui tendent directement à jeter les sujets hors des voies du salut. Nous le demandons, que deviendrait l'Église, que deviendrait la religion, que deviendrait la société civile elle-même, si le pouvoir spirituel n'était pas en ce cas armé du glaive?

V. **Résumé.** — Nous ne mettons donc pas deux pouvoirs dans l'Église. Les écrivains gallicans, il est vrai, sont dans la persuasion que le pouvoir que nous revendiquons pour le pape est quelque chose de temporel, surajouté, comme accessoire, au pouvoir spirituel; et, partant de là, ils s'évertuent à produire force textes de la Sainte-Écriture et témoignages de la tradition à l'effet de prouver que Jésus-Christ

che è di Cesare, impone ad un tempo a suoi figly l'obligo di obbedire per sentimento di coscienza all' autorità dei principi. Ma questi debbon pure riconoscere che, ove venisse fatto qualche legge in opposizione ai principy dell' eterna giustizia, il prestarvi obbedienza non sarebbe un rendere a Cesare cio che è di Cesare, ma un togliere a Dio cio che è di Dio. »

n'a point donné à l'Église semblable autorité, et de tourner en ridicule les enseignements de l'école *ultramontaine*. Leurs efforts, je le veux bien, n'ont point été sans porter une grave atteinte au système de Bellarmin; mais ils sont sans effet contre la doctrine de Bianchi. Le pouvoir indirect, au sens de ce dernier, est un pouvoir purement spirituel, ayant pour but direct une chose toute spirituelle, la moralité des actes, le salut des âmes, le bien de la religion. Toutefois, par cela même qu'il porte sur les rapports qu'ont les actes publics du souverain avec la morale et la religion, ce pouvoir atteint *indirectement* l'ordre politique lui-même. Cependant, c'est sans préjudice de l'indépendance bien entendue de la puissance séculière; car lorsque celle-ci viole les lois de Dieu ou de l'Église, elle sort de son domaine, elle empiète sur les droits du pouvoir spirituel.

§ 3.

La bulle Unam Sanctam *de Boniface VIII.*

I. **Accusation.** — Tous les papes du moyen âge, depuis saint Grégoire VII, ont été accusés d'avoir entièrement méconnu la légitime indépendance de la puissance séculière; et l'on a dit qu'à cet égard, Boniface VIII avait porté les prétentions du Saint-Siége plus loin qu'aucun de ses prédécesseurs. Dans la constitution *Unam Sanctam*, il ne se serait pas contenté d'affirmer la subordination du glaive matériel au glaive spirituel dans les choses qui regardent la religion et le salut; il aurait même prétendu se soumettre directement la puissance civile dans les choses de l'ordre temporel, et ouvertement revendiqué pour l'Église, *au nom du droit divin*, le pouvoir d'accorder ou d'ôter les couronnes à son gré, de disposer d'une manière absolue de tous les royaumes du monde. Ses paroles, dit-on, ne laissent de place à aucune équivoque.

Nous allons prouver, au contraire, que par sa célèbre bulle ce grand pape n'a rien enseigné qui ne soit conforme à la doctrine constamment reçue dans l'Église.

II. **Boniface VIII professe la subordination di-**

recte du pouvoir civil à l'Église, mais seulement dans les choses spirituelles. — La bulle *Unam Sanctam*, qui a été approuvée et en quelque sorte renouvelée par le Ve concile général de Latran, est incontestablement dogmatique : elle touche à des matières de foi, et le pape, parlant *ex cathedra*, adresse ses enseignements à l'Église universelle. Pour en comprendre la portée rigoureuse, il faut donc avoir devant les yeux les règles reçues en théologie pour l'interprétation des décrets de ce genre[1]. Il faut s'attacher plutôt au dispositif qu'aux considérants de la constitution. Il n'y a, en effet, que la conclusion qui ait une autorité doctrinale vraiment absolue. Or, voici cette conclusion : « *Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.* » Ainsi le pape y définit qu'il faut croire comme de nécessité de salut, conséquemment comme article de foi, que tous les chrétiens sans distinction sont soumis au pontife romain. Cependant, Boniface VIII n'entend parler que du pouvoir *spirituel* du pape : il n'est pas dans toute sa bulle un seul mot duquel on puisse inférer que son auteur ait prétendu, comme on le lui a si souvent reproché, soumettre les rois de la terre à son pouvoir *temporel;* d'un bout à l'autre du document, il y parle de la soumission que tous, princes et sujets, doivent à l'autorité que l'Église a reçue de Notre-Seigneur dans les choses de la religion et du salut.

Mais, objecte-t-on, s'il ne dit pas *expressis terminis* que les princes chrétiens sont soumis au pape dans les choses temporelles, c'est tout au moins dans sa pensée. Je réponds avec Mgr Fessler : « Lorsqu'une définition dogmatique a » laissé de côté, sans la toucher, une question qui se rap» porte au sujet traité (et c'est ici le cas pour la question de » savoir si la définition prononcée s'applique également aux » *choses temporelles*), alors cette question ne doit pas être » regardée comme résolue. Elle eût été résolue si le pontife » eût dit dans sa définition que toute créature humaine est » soumise au pape, non-seulement dans les choses spiri» tuelles, mais encore dans les choses temporelles. Or, cela » le pape ne l'a pas dit, bien que le sujet eût pu l'y porter.

1) V. ci-dessus, p. 92; et Bianchi, ouv. cit. liv. VI, § VII, n. 8.

» Mais, ajoute-t-on, bien que le pape ne l'ait pas dit, il
» a fait voir assez clairement, par sa manière d'agir envers
» le roi Philippe le Bel, le sens et la portée de la décision
» qu'il avait prononcée. — A cela je réponds : quand même
» l'intention du pape eût été plus loin dans cette décision
» que ne l'exprime le texte, il ne faut pas perdre de vue
» que *la seule intention non-exprimée*, surtout lorsqu'elle
» était facile à exprimer, — quand même d'ailleurs elle
» ressortirait de tels ou tels faits, — *ne doit pas être regar-*
» *dée comme décision dogmatique*[1]. Je réponds, en outre,
» que le pape Clément V, dans une déclaration postérieure
» sur la portée de cette définition, a réduit à sa juste me-
» sure l'interprétation exagérée qu'on en faisait... C'est
» pourquoi il faut bien remarquer, comme une chose très-
» importante dans la question, que le renouvellement et
» l'approbation de la constitution *Unam Sanctam* de Boni-
» face VIII, dans la onzième session du cinquième concile
» de Latran, n'a eu lieu qu'avec l'addition expresse de la
» déclaration du pape Clément V, contenue dans la décré-
» tale *Meruit*[2]. »

A première vue, on croirait que la conclusion de l'acte pontifical atteint directement la doctrine gallicane; mais on en a éludé la portée par le moyen de la distinction entre le *pouvoir* et la *personne* du souverain : celle-ci seule, d'après les gallicans, étant soumise au pape, c'est à elle seule que s'applique la définition de Boniface VIII. — Les définitions de foi étant de stricte interprétation, cette distinction suffit, dans la rigueur des règles, pour soustraire le système à la note d'*hérésie*, mais elle est en elle-même théologiquement insoutenable.

En effet, elle est condamnée par toutes les prémisses ou raisons exprimées dans la bulle. Il est vrai que les *considérants* n'ont pas une valeur aussi décisive que la conclusion, puisque le pape n'a point voulu définir tout ce qu'il y professe de l'étendue du pouvoir spirituel et de la manière dont il peut s'exercer sur les actes de la puissance sécu-

1) Nous verrons, du reste, sous le nº III, que telle n'a pas été l'intention cachée du pape.

2) *La vraie et la fausse infaillibilité des papes*, pp. 98 à 100. Paris, 1873.

lière. Mais il y aurait manifeste témérité à prétendre que ces considérants sont entachés d'erreur ou de nouveauté. Boniface VIII n'y a rien avancé qui ne soit conforme à la doctrine des Pères, aux exemples de ses prédécesseurs et au sentiment commun des théologiens. Bianchi, dans son livre *De la puissance ecclésiastique*, l'a prouvé de manière à lever tout doute à cet égard; sa démonstration est un chef-d'œuvre de science, d'érudition et de critique.

Le pape commence par établir l'unité de l'Église, de cette grande société universelle dans laquelle tous ceux qui croient en Jésus-Christ ne forment qu'un seul corps : « *Unam, Sanctam Ecclesiam, Catholicam et ipsam Apostolicam, urgente fide, credere cogimur et tenere.* » Il ajoute : Ce corps doit absolument n'avoir qu'un chef unique, et non pas deux têtes, comme un monstre; l'unique chef invisible de cette société c'est Jésus-Christ lui-même, et son unique chef visible c'est Pierre, le vicaire de Jésus-Christ, et ses successeurs sur le siége épiscopal de Rome : « *Igitur Ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput, non duo capita, quasi monstrum, Christus videlicet et Christi vicarius Petrus Petrique successor, dicente Domino ipso Petro : Pasce oves meas.* » Mais, poursuit-il, si le chef est unique, tout ce qui fait partie du corps, tout ce qui lui appartient, de quelque façon que ce soit, doit être soumis à ce chef. Or, il existe dans l'Église *deux glaives* : le glaive spirituel, symbole de l'autorité ecclésiastique, et le glaive matériel, symbole de l'autorité civile. L'un et l'autre est au pouvoir de l'Eglise; mais le premier doit être tiré *par* l'Église et *par* la main du Pontife; le second *pour* l'Eglise, *par* la main des rois et des soldats, et à la *sollicitation du Pontife*. Il conclut que « le glaive temporel doit être soumis au spirituel, c'est-à-dire, le pouvoir temporel au spirituel, selon cette parole de l'Apôtre : *Il n'y a pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu, et tout pouvoir qui vient de Dieu, est bien ordonné par lui.* Or, les deux puissances ne seraient pas bien ordonnées, si le glaive temporel n'était soumis au spirituel, comme l'inférieur au supérieur. »

Il est évident, par là, que Boniface VIII a entendu soumettre au pouvoir de l'Église, non-seulement la *personne* des souverains et leurs actes privés, mais encore les *pou-*

voirs publics eux-mêmes. Toutefois, je le répète, ce n'est que dans l'ordre des choses spirituelles qu'il professe cette subordination. Il ne prétend donc pas que les souverains soient simplement les mandataires du pape et les exécuteurs de ses ordres; il ne dit pas que c'est au pape qu'il appartient de traiter de la paix, de la guerre, ou des autres objets quelconques de l'administration publique, lesquels ne relèvent que de l'autorité civile, souveraine et indépendante; mais il affirme (ce que nous prouverons longuement au chapitre suivant) que le pouvoir civil *doit protection à l'Église* dans le cas de nécessité, et que le Souverain-Pontife, en vertu de son pouvoir spirituel supérieur, peut demander l'accomplissement de ce devoir de protection. C'est ce qu'indiquent clairement les termes que j'ai soulignés : *pour l'Église et à la sollicitation du Pontife*. Du reste, même en ce cas, le pape ne réclame point le droit de s'immiscer lui-même dans les affaires temporelles, car il dit que le glaive temporel doit alors être tiré *par la main des rois et des soldats*, marquant ainsi avec précision le domaine propre de ce glaive et sa distinction d'avec le glaive spirituel, lequel doit être tiré *par* l'Église et *par* la main des Pontifes. Ceci va devenir plus manifeste encore par la citation intégrale du texte de saint Bernard, auquel Boniface VIII a emprunté, à peu près mot pour mot, l'allégorie des deux glaives et son application. Dans son livre *De Consideratione ad Eugenium III*, le saint docteur, examinant si le glaive matériel appartient à l'Église et en quel sens on peut dire qu'il lui appartient, s'exprime ainsi : « Attaquez les Romains rebelles avec la parole et non avec le fer. Pourquoi voudriez-vous encore employer le glaive [matériel] qu'il vous a été ordonné de remettre dans le fourreau? Toutefois, celui qui nierait que ce glaive soit à vous ne ferait pas assez attention aux paroles de Jésus-Christ qui ordonnent à saint Pierre de remettre son épée dans le fourreau. Ce glaive est donc véritablement à vous, *pour être tiré à votre sollicitation, quoique par une main différente de la vôtre*. Les deux glaives appartiennent donc à l'Église, le spirituel et le matériel; c'est à l'Église elle-même de tirer le spirituel par la main du Pontife; le matériel doit être tiré *pour la défense de l'Église* par la

« main du soldat, *mais à la sollicitation du Pontife et* » *d'après l'ordre du prince*[1]. ».

III. **Dans les choses politiques, Boniface VIII reconnaît à l'Église un pouvoir de juridiction indirecte ou directive seulement.** — Après avoir, à la suite de saint Bernard, appliqué aux relations des deux pouvoirs l'allégorie des deux glaives et proclamé la supériorité du glaive spirituel, le pape ajoute : « Il faut reconnaître que la puis- » sance spirituelle surpasse autant la temporelle en dignité, » que les choses spirituelles en général l'emportent sur les » temporelles. *C'est ce que prouve clairement l'origine même* » *de la puissance temporelle; car, selon le témoignage de la* » *vérité, il appartient à la puissance spirituelle d'établir la* » *temporelle*[2], *et de la juger si elle s'égare...* »

Telles sont les paroles auxquelles toute l'école gallicane est venue se heurter comme à une pierre d'achoppement. Elles ne renferment pourtant rien qui doive nous scandaliser; et même, pour qui les étudie sans prévention, elles n'offrent point de difficultés sérieuses. Ce passage de la bulle *Unam Sanctam* est parfaitement d'accord avec ce que nous avons dit jusqu'ici du *pouvoir indirect* ou *directif*. Nous allons le prouver de deux manières : d'abord par la déclaration de Boniface VIII lui-même, et puis par l'examen direct des paroles incriminées.

a) Lorsque les paroles d'un homme sont obscures, il est naturel de les interpréter d'après les explications que lui-même en donne; or, comme pour rendre Boniface VIII odieux à Philippe le Bel et à la nation française, on avait altéré ses conversations et ses écrits, et que, dans la pièce fausse substituée à la bulle *Ausculta, fili*, on lui faisait dire que le roi devait reconnaître qu'il tenait son temporel du

1) Lib. IV, cap. 3.

2) La difficulté tirée de ces paroles disparaîtrait si l'on pouvait traduire « *potestatem instituere* » par « *enseigner la puissance* », ainsi que l'ont fait, en ces derniers temps, quelques publicistes, surtout en Allemagne. Mais cette interprétation a manifestement contre elle le contexte de la bulle, le texte de Hugues de Saint-Victor qui a servi à sa rédaction, et enfin la glose et la littérature du moyen âge.

pape : « *Scire te volumus quod in spiritualibus et temporalibus nobis subes*, » le pontife s'en plaignit en ces termes, prononcés dans le concile même où fut arrêtée la publication de la constitution *Unam Sanctam :* « Il y a quarante ans que nous » sommes initié à la science du droit, et nous savons qu'il » y a deux puissances ordonnées de Dieu. Comment donc » croire qu'une pareille folie a pu nous entrer dans l'esprit? » Nous protestons donc que nous n'avons eu l'intention » d'usurper en aucune façon la juridiction du roi; *mais le* » *roi ne peut nier, non plus qu'aucun fidèle, qu'il ne nous* » *soit soumis à raison du péché.* »

Les derniers mots que je souligne doivent être remarqués; ils renferment l'explication directe de la phrase que nous examinons : soumission du roi au pouvoir *spirituel* du pape.

b) Il en est de ces paroles de Boniface VIII comme de celles que nous avons citées précédemment, les gallicans les ont amèrement critiquées et condamnées sans s'apercevoir que le pontife les a textuellement empruntées, et pour la pensée et pour l'expression, à un illustre théologien qui écrivait en France un siècle auparavant, Hugues de Saint-Victor, théologien dont ils font grand cas et qu'ils ne considèrent nullement comme un partisan du « pouvoir de juridiction directe ou indirecte[1] sur le temporel des rois. »

Voici comment cet écrivain s'exprime : « Autant la vie » spirituelle est au-dessus de la temporelle... autant la puis- » sance spirituelle l'emporte sur la temporelle en excellence » et en dignité; car c'est à la puissance spirituelle qu'il ap- » partient d'*établir* (*instituere ut sit*) la temporelle, et de la » *juger* si elle se conduit mal... La puissance spirituelle, » au contraire, a été, dès le principe, établie de Dieu, qui » seul la juge, si elle vient à s'égarer. On voit dans l'Ancien- » Testament que les pontifes *établirent* la puissance royale » par ordre de Dieu. C'est pourquoi dans l'Église chrétienne » ce sont aussi les pontifes qui *consacrent* les rois, qui » sanctifient leur puissance par la bénédiction... Si donc » celui qui bénit est plus grand que celui qui est béni, il » s'ensuit évidemment que la puissance temporelle est infé- » rieure à la spirituelle[2]. »

1) *Indirecte* au sens de Bellarmin.

2) *De Sacrament.*, lib. II, part. II, cap. 4.

Ces expressions : *établir la puissance temporelle*, Bossuet les entend, dans la bouche de Hugues de Saint-Victor, non de la puissance ordinaire du sacerdoce, mais de la puissance extraordinaire conférée à Samuël d'établir la royauté chez les Hébreux; or, la *Glose* donne précisément la même interprétation aux paroles de Boniface VIII. En sorte que toute la pensée de ce pape, comme celle de Hugues, se réduit à prouver la supériorité, la plus grande dignité, la plus grande excellence du pouvoir spirituel par le privilége qu'il reçut autrefois d'établir le temporel. Cette explication résulte d'ailleurs de la liaison même du discours : quand il prétend prouver la supériorité de la puissance spirituelle sur la temporelle par l'*origine de celle-ci, d'après le témoignage de la vérité (ex ipsius potestatis acceptione... nam testante veritate...)* il fait une allusion évidente à l'Histoire-Sainte. Lors donc que le pape dit que la puissance spirituelle *institue* la temporelle, il n'établit pas un rapport de *causalité*, puisqu'il venait d'affirmer que l'une et l'autre viennent de Dieu; mais il veut signifier, ce que Hugues de Saint-Victor dit ouvertement, qu'elle l'*institue chrétiennement*, en la bénissant et en la sanctifiant, et qu'ainsi elle lui est supérieure en noblesse et en dignité, puisque celui qui bénit est plus grand que celui qui reçoit la bénédiction.

Quant aux derniers mots de la phrase : *juger la puissance séculière si elle s'égare*, ils sont susceptibles d'une juste interprétation, qui les met pleinement d'accord avec tout ce que nous avons dit. Le pape n'y revendique nullement le droit de s'immiscer dans les objets qui se rapportent directement à l'administration publique : ces choses relèvent exclusivement de l'autorité civile, souveraine et indépendante dans son ressort. Mais, d'un autre côté, on ne peut nier que, dans le gouvernement de la société qui lui est confiée, le souverain ne soit tenu d'observer les lois de Dieu et de l'Église, et que, s'il vient à violer ouvertement ces lois, s'il vient à pécher grièvement dans l'exercice de ses droits, l'Église ne puisse lui demander compte de ses actes, *ratione peccati*. Boniface VIII ne dit pas autre chose; et ce pouvoir est tout spirituel. C'est ainsi que l'Église donne la *direction* à la puissance séculière : « l'Église, dit Gerson, a sur la puissance temporelle une action directrice, régulatrice et ordonnatrice. »

Ce qui fait que l'on a entendu si mal la bulle *Unam Sanctam*, ce sont les circonstances fâcheuses qui ont provoqué cette constitution. Rien n'est plus ordinaire, en de pareilles conjonctures, que d'envénimer, par de malignes interprétations, les paroles les plus innocentes et les plus exactes[1].

Les adversaires de Boniface VIII ont prétendu que la bulle *Unam Sanctam* a été révoquée par Clément V. Cela est faux : Philippe le Bel mit tout en œuvre, il est vrai, pour en obtenir la révocation, mais il n'y réussit jamais. Tout ce que le pape lui accorda ce fut une déclaration donnant le véritable sens de la bulle de son prédécesseur[2].

§ 4.

Confirmation tirée des principes des constitutions politiques modernes.

Dans les considérations qui précèdent, nous avons envisagé les rapports théoriques ou purement abstraits de l'Église et de l'État; nous avons supposé le dépositaire du pouvoir civil dans la vraie foi, connaissant l'obligation où sont les chrétiens de conformer tous leurs actes, sans exception, aux maximes et aux prescriptions de l'Évangile. Mais en réalité il en est tout différemment dans la plupart des États modernes. Aujourd'hui, le pouvoir civil, *comme pouvoir*, n'est pas seulement en dehors de l'Église, il fait même profession de rester étranger à toute religion positive. Le roi, les ministres, les membres des Chambres législatives et des corps constitués, en un mot tous les dépositaires de la puissance publique — bien que *personnellement* ils puissent avoir une religion — doivent comme autorité, en vertu d'une fiction constitutionnelle, ne professer aucun culte. Quelle est, au point de vue de la question qui nous occupe, la portée de ce principe politique? Faut-il en conclure que

1) V. Sismondi, *Hist. des républ. italiennes*, tom. IV, ch. 24. — Gosselin, l. c. p. 267. — Bianchi, ll. cc.

2) Extravag. 2. *De privilegiis*, int. comm. Voy. Bianchi, ouv. cit. l. I, § 10, pag. 105, et liv. VI, §§ 5-7, tom. 2, p. 550 suiv. — Gosselin, 2 part. chap. III, n° 219. — Audisio, ouv. cit. titres 23-26. — Phillips, ouv. cit. § CXXX.

l'Église, *aux yeux des lois qui nous régissent*, n'a plus aucune autorité à exercer sur ce pouvoir indifférent; que, dans tous les objets dont nous avons parlé, le pouvoir civil peut, *constitutionnellement parlant*, ne plus tenir compte des lois religieuses, qu'il est omnipotent? Non, certes; la subordination de l'ordre politique à l'ordre spirituel subsiste, dans certaine mesure, sous l'empire des constitutions modernes et en vertu même de leurs principes. En effet, comme nous le verrons plus tard, État indifférent ne signifie pas *nation athée*. Dans tous les pays soumis à ce régime politique, les citoyens peuvent avoir une religion, et de fait, à l'exception des partisans, heureusement assez rares encore, de l'athéisme et de l'indifférentisme dogmatique, tous appartiennent ou à l'Église catholique, ou à quelque secte dissidente, luthérienne, calviniste, anglicane, israélite, etc., dont ils admettent la mission et l'autorité. Ils croient, en conséquence, que le salut, qu'ils considèrent comme l'intérêt vraiment sacré et la loi suprême, ne peut s'obtenir que dans leur communion religieuse et par les moyens dont elle seule dispose. Or, loin d'avoir été faites pour contrarier ces croyances, les constitutions que l'on appelle *libérales* ont précisément pour but de laisser à chaque citoyen le droit de suivre, à cet égard, les injonctions de sa conscience; c'est pour cela qu'elles proclament et garantissent la liberté des différents cultes. Que suit-il de là? que, si le pouvoir civil se mettait dans ses actes en opposition avec les prescriptions et les maximes de l'un ou de l'autre des cultes autorisés, il serait doublement prévaricateur : il violerait le principe constitutionnel de la liberté religieuse, et il méconnaîtrait le premier des devoirs imposés à la souveraineté, celui d'aider et de défendre les citoyens dans la poursuite de leurs intérêts et l'exercice de leurs droits. En sorte que la puissance politique, pour être aujourd'hui constitutionnellement indifférente à l'égard de toutes les religions, est en réalité subordonnée à toutes. Ce n'est plus seulement au pape qu'elle doit compte de ses actes, mais encore aux chefs hiérarchiques de toutes les sectes religieuses existantes dans la nation. C'est pourquoi, ainsi que nous le dirons bientôt, si le pouvoir civil venait à faire des lois contraires aux prescriptions d'un culte quelconque, les sectateurs de ce culte, blessés dans la liberté

de leur conscience, de toutes la plus précieuse, seraient *constitutionnellement* autorisés à lui résister.

ARTICLE 4e.

Moyens de coercition dont l'Église peut user envers le pouvoir civil. — A-t-elle le droit de rompre le lien de l'obéissance que les sujets doivent à leur souverain? — La doctrine des théologiens dits ultramontains souvent pratiquée par les gouvernements les plus gallicans.

Lorsque le pouvoir civil oublie sa mission au point de violer ouvertement les lois divines et de vouloir détourner ses sujets de leur fin dernière, il devient justiciable de l'autorité spirituelle, nous venons de le démontrer. Mais de quels moyens celle-ci peut-elle faire usage pour ramener le souverain prévaricateur dans la voie de la justice et du devoir? En prenant pour règle la pratique même de l'Église, nous nous croyons autorisé à donner les principes suivants.

§ 1er.

Les moyens : la prière, le blâme, les censures. — L'Église peut-elle déposer le souverain?

I. **La prière et le blâme.** — Les premiers moyens doivent être la prière, l'exhortation, la réprimande et le blâme. C'est dans ce sens que le pape Innocent III écrivait à l'empereur Alexis III : « Nous aurions pu, quoique nous n'usions pas » de ce pouvoir, prendre le langage du blâme; nous l'aurions » pu à bon droit en lisant les instructions que l'apôtre saint » Paul adressait à Timothée : *Annoncez la parole sans » relâche, pressez les hommes à temps et à contre-temps, » reprenez, suppliez, menacez, avec une patience à toute » épreuve et par toute sorte de moyens de persuasion.* Car » notre bouche ne doit point se fermer, mais s'ouvrir toujours » et pour tous; afin que nous ne soyons pas comme ces chiens » dont parle le prophète, qui ne savent point aboyer. Que nos » représentations ne vous soient point importunes, mais bien » plutôt agréables; le père qui aime son fils le reprend de » ses fautes, et Dieu réprimande et châtie celui qu'il aime.

» Aussi nous ne faisons que remplir le devoir de notre charge » de pasteur en conjurant, gourmandant, blâmant, non-seulement les simples fidèles, mais les empereurs et les rois » eux-mêmes, et, que cela leur plaise ou non, en nous » efforçant de les exhorter à faire la volonté de Dieu[1]. »

II. **Les censures.** — Si ces premiers remèdes sont insuffisants, si le prince ne tient pas compte des remontrances de l'Église, celle-ci peut alors s'armer du glaive spirituel. Appuyée sur le pouvoir que le Fils de Dieu lui a donné par ces paroles : « *Qui vous méprise me méprise*[2] » et, « *Que celui qui n'écoute point l'Église vous soit comme un païen et un publicain*[3], » elle fera usage des censures ou d'autres peines analogues. Elle privera le coupable du droit d'entrer dans le lieu saint, de recevoir les sacrements, d'assister aux offices divins, etc., et même, au besoin, le retranchera entièrement de la communion des fidèles. Il faut bien reconnaître, en effet, qu'un souverain qui, dans l'administration de ses États, foule aux pieds la justice ou opprime ses sujets est soumis, comme tous les autres fidèles, au pouvoir des Clefs *à raison du péché*, et qu'ainsi, à moins de se prétendre étranger au troupeau qui a Jésus-Christ pour chef, il ne peut se dire exempt des censures de l'Église.

L'emploi des peines ecclésiastiques n'est possible que quand le dépositaire du pouvoir est chrétien. Vis-à-vis des princes infidèles l'Église est désarmée ; car ils ne sont point soumis à son autorité. Toutefois, elle conserve tout son pouvoir sur les sujets, lorsqu'ils sont dans la foi ; c'est pourquoi elle pourrait, suivant les circonstances, leur commander de regarder les lois et les autres actes de leur souverain comme non avenus, et de mourir plutôt que de s'y soumettre ; elle pourrait même, dans l'hypothèse dont nous allons parler et suivant l'enseignement des plus illustres théologiens[4], déclarer entièrement brisé le lien de la fidélité qu'ils doivent à leur chef.

1) Cap. *Solitae, De majorit. et obedient.*, liv. I, titre XXXIII des Décrétales.

2) S. Luc, X, 16.

3) S. Matth. XVIII, 17.

4) V. Suarez, *Defensio* cit. lib. III, cap. XXII, n. 22.

III. **L'Église peut-elle déposer le souverain?** — Cette hypothèse, la voici : Si le souverain, méprisant les peines spirituelles, demeure incorrigible, s'il s'obstine à marcher dans la voie fatale où il veut entraîner son peuple, que fera l'Église? A-t-elle épuisé son pouvoir? Les gallicans prétendent que oui; ils ne veulent absolument pas qu'elle puisse, *d'une façon quelconque*, atteindre le souverain lui-même, ni le dépouiller, soit *directement* soit *indirectement*, de son trône et de sa puissance. Ils déclarent la doctrine des théologiens qui ne suivent pas leurs maximes contraire à la parole de Dieu, à la tradition des Pères, aux exemples des saints, et nuisible à l'Église elle-même autant qu'à l'État. C'est pourquoi ils ajoutent que la conduite des papes au moyen âge ne peut être excusée d'erreur et d'usurpation au moins matérielle[1].

D'autre part, tous les écrivains de la véritable école catholique sont unanimes à soutenir que le Saint-Siége, quand il a déposé les souverains et détaché leurs sujets de l'obéissance qu'ils leur devaient, a usé d'un pouvoir légitime; mais ils ne s'accordent pas sur le mode de justification de ce pouvoir. Les uns prétendent que les papes ont agi en vertu d'une faculté essentielle et permanente, inhérente à leur pouvoir spirituel, en vertu du *droit divin;* d'autres, en vertu d'un *droit humain*, accidentel et transitoire, écrit dans la constitution des nations chrétiennes du moyen âge. En outre, les partisans *du droit divin* se divisent entre eux sur la manière d'expliquer ce pouvoir. Ceux-ci revendiquent pour le pape, au moins dans certains cas extrêmes, le pouvoir d'enlever *directement* au souverain son trône et sa puissance; ceux-là ne lui reconnaissent que le droit de les lui enlever *indirectement*, c'est-à-dire de rompre, ou de déclarer rompu le lien de l'obéissance que les sujets doivent à leur maître temporel[2].

Nous sommes donc ici en présence de trois systèmes, sur lesquels l'Église laisse le champ libre à la discussion. En une matière aussi délicate, qui tient divisés les plus grands théologiens et les historiens les plus érudits, il nous siérait

1) V. ci-dessus, pp. 171-2.

2) V. ci-dessus, l'exposé de ces différentes théories, pp. 172 et suiv.

mal de vouloir décider. Qu'il nous soit cependant permis de dire notre pensée, très timidement.

Nous ne croyons pas qu'en vertu du seul droit divin, le Souverain-Pontife puisse dépouiller *directement* les souverains de leur puissance et des avantages temporels ou droits politiques qui y sont attachés. Pour cela il lui faudrait un pouvoir *temporel* supérieur; or, le Christ n'a donné à son Église qu'une royauté *spirituelle*. Cette règle n'est qu'une application des principes que nous avons précédemment développés; et nous pouvons, pour la confirmer, invoquer l'autorité de la fameuse décrétale *Novit* d'Innocent III. Ce pape, écrivant, en 1202, aux évêques de France au sujet du démêlé de Philippe-Auguste avec le roi Jean d'Angleterre, leur disait : « Que l'on ne pense pas que nous » voulions amoindrir la juridiction et la puissance de l'illustre » roi de France, ni même simplement en troubler l'exercice. » Incapable de nous acquitter convenablement de la charge » qui nous est imposée, comment voudrions-nous usurper les » droits des autres ? Nous n'avons pas l'intention d'évoquer » à notre tribunal une cause dont le jugement appartient au » roi lui-même, *mais de prononcer sur le péché, dont nous » pouvons et devons reprendre tout chrétien qui s'en rend » coupable, jusqu'à le frapper des peines spirituelles, s'il » méprise nos réprimandes. C'est pour cela que la puissance » nous a été donnée d'en haut*[1]. »

D'autre part, il nous semble que le système du *droit historique* seul ne peut pas donner une explication vraiment satisfaisante des actes et des paroles soit des papes, soit des conciles. Pour éclaircir convenablement la question, on ne peut pas séparer entièrement le droit positif du droit naturel et des principes de la révélation. Le droit divin, combiné avec le droit naturel, a été, sinon l'unique fondement, certainement la cause la plus puissante de la jurisprudence des États catholiques au moyen âge.

Mais si l'Église, après avoir épuisé les peines spirituelles, se trouve désarmée vis-à-vis du souverain incorrigible, ne peut-elle pas du moins se retourner vers les fidèles, venir en aide à ses enfants, déclarer que le devoir de fidélité a

1) Cap. *Novit*, De Judiciis.

cessé de les lier, et atteindre ainsi *indirectement* le coupable lui-même ? Bianchi le pense ; et sa théorie nous sourit, parce qu'elle suffit, seule, à expliquer la conduite des papes, et qu'en même temps elle est très propre à faire la conciliation nécessaire des droits du pouvoir avec ceux des sujets, de l'autorité avec la liberté, ces deux éléments essentiels de l'ordre public. Nous allons l'exposer en détail.

§ 2.

D'après Bianchi, en certaines cas extrêmes l'Église peut, pour motif de religion, déclarer les chrétiens affranchis du devoir de fidélité envers leurs souverains.

I. **Trois propositions.** — On peut ramener la doctrine du savant franciscain aux trois propositions suivantes :

a) *Le lien de l'obéissance que les sujets doivent à leur souverain et le serment de fidélité lui-même ne sont pas de leur nature indissolubles ;*

b) *Parmi les causes qui permettent de les rompre, ou du moins de les déclarer rompus, il faut placer au premier rang celle que nous mettons en hypothèse, la cause de religion ;*

c) *Or, le droit de prononcer sur l'existence de celle-ci ne peut appartenir qu'à l'Église elle-même, c'est-à-dire au pouvoir spirituel.*

II. **Remarques préliminaires.** — Avant d'entrer dans le développement de ces thèses, et pour écarter autant que possible toute confusion d'idées, il est nécessaire de faire quelques remarques sur la nature du serment de fidélité.

A l'obligation générale qu'ont les hommes d'obéir au pouvoir civil, obligation qui, comme nous l'avons vu, a son origine dans la constitution même de l'humanité, vient parfois se joindre une obligation particulière, résultant d'un engagement spécial et formel pris directement envers Dieu : c'est le serment de fidélité. Pour en bien comprendre la portée, il est nécessaire d'avoir présents à l'esprit quelques-uns des principes théologiques qui régissent le serment promissoire en général. Le serment promissoire étant une

loi personnelle, c'est dans la volonté de celui qui l'émet qu'il faut, avant tout, chercher la cause et l'étendue de l'obligation. L'intention, telle est donc la première règle d'interprétation et la base de toutes les autres.

Partant de là, les théologiens et les canonistes disent unanimement que l'obligation résultant du serment doit être rigoureusement interprétée, parceque celui qui le fait est supposé vouloir s'obliger le moins possible. On ne peut donc pas étendre cette obligation au-delà de ce qu'il est *présumé* avoir *vraisemblablement* eu l'intention de promettre. C'est pourquoi, par serment promissoire on n'est jamais censé s'obliger que sous certaines conditions, toujours sous-entendues, et dont voici les principales :

a) Si l'on peut exécuter son engagement sans un trop grave dommage;

b) Si la chose promise n'a pas éprouvé de changement trop considérable au moment où il faut accomplir sa promesse;

c) Si celui qui a reçu le serment ne viole pas ses propres engagements;

d) Spécialement, en ce qui concerne le serment d'obéissance et de fidélité, si l'on ne commande pas des choses trop difficiles à faire.

Chaque fois que l'une de ces conditions ne s'accomplit plus, le serment est résoluble.

Il résulte de ces principes que le serment de fidélité n'est pas plus indissoluble que le lien naturel de l'obéissance que les sujets doivent au pouvoir, et qu'il faut raisonner de l'un comme de l'autre; car quelqu'une de ces conditions cesse nécessairement de se réaliser du moment où se produit une cause assez grave pour permettre aux sujets de se considérer comme affranchis du devoir de l'obéissance.

Ces observations préliminaires faites, abordons la preuve de nos propositions.

III. **Première proposition.** —Je n'insisterai pas sur la première maxime de Bianchi : nous l'avons vu, ceux mêmes qui admettent l'origine divine immédiate du pouvoir civil ne sont nullement obligés de croire, comme les gallicans, que les sujets n'ont jamais à opposer aux violences et aux

injustices du pouvoir que la patience et un simple refus d'obéissance. C'est l'enseignement des plus grands théologiens que le peuple, quand il n'a plus d'autre moyen de défendre ses droits et ses libertés, peut renverser un gouvernement oppresseur et tyrannique[1].

IV. **Deuxième proposition.** — La deuxième proposition demande de plus grands éclaircissements. Peut-il être permis aux sujets de défendre, par la voie des armes, leur religion contre les attentats du pouvoir? Les protestants ont eu sur ce point deux sentiments diamétralement opposés. Ils ont d'abord nié, d'une manière absolue, que cela soit jamais licite; c'est la doctrine que Bossuet et les gallicans ont adoptée. Ils ont affirmé ensuite, d'une manière non moins absolue, qu'ils le peuvent toujours et sans jugement préalable d'aucune autorité autre que celle de leur raison individuelle[2].

Nous réfuterons ici la première de ces deux opinions; l'autre sera rencontrée dans la troisième proposition.

1° Remarquons, avant tout, qu'il ne s'agit pas d'autoriser les sujets à manquer de fidélité à leur souverain uniquement parce que sa religion serait fausse : un pareil motif ne saurait justifier la résistance, nous l'avouons volontiers; la doctrine catholique admet la légitimité du pouvoir possédé par les princes qui ne sont point dans la vraie foi. La question débattue entre les théologiens dits ultramontains et les gallicans est restreinte à l'hypothèse que nous avons faite au commencement de cet article, c'est-à-dire, au cas où le souverain, soit par des lois ouvertement iniques, soit par d'autres moyens violents et sacriléges, tenterait de détruire la religion dans son royaume, forcerait ses sujets à manquer de fidélité à Dieu et d'obéissance à l'Église.

2° La proposition étant ainsi déterminée, Bianchi n'hésite pas à dire que les raisons servant à démontrer que les sujets peuvent justement, pour conserver leur vie, leurs droits et leurs libertés, se soustraire à l'autorité de leurs maîtres, s'appliquent ici dans toute leur force. La religion

1) V. ci-dessus, pp. 89 et suiv.

2) V. ci-dessus, p. 170.

étant le premier bien de l'homme et de la société, le pouvoir public est tenu de se préoccuper de ses intérêts avec plus de sollicitude encore que de la prospérité temporelle de l'État; le salut éternel étant la loi suprême de la vie, les chefs des peuples sont tenus de protéger les citoyens dans la jouissance des droits de leur conscience bien plus encore que dans celle des biens matériels, quels qu'ils soient. Le souverain qui oublie sa mission jusqu'à vouloir détruire la religion et jeter les citoyens hors des voies qui mènent à la fin dernière est donc au suprême degré tyran et oppresseur. Manquant à toutes les obligations qu'il a contractées envers la société et ses sujets, dont il se fait l'ennemi déclaré, de quel droit pourrait-il exiger qu'on gardât la fidélité à son égard? Le serment de fidélité, s'il persistait dans de pareilles conditions, serait une atteinte continuelle à l'honneur de Dieu et de son Église.

3° Quand les gallicans soutiennent que, pour rester fidèles à Dieu et à la religion, les citoyens doivent supporter tous les supplices et la mort même, plutôt que de résister au pouvoir, ils émettent une opinion contraire à toutes les lumières de la raison et aux tendances les plus impérieuses de la nature. L'obligation de ne pas défendre sa vie injustement attaquée et de se laisser égorger par un tyran est réprouvée par la conscience universelle du genre humain. Qui ne voit, d'ailleurs, qu'une semblable doctrine renferme un immense danger pour l'Église et pour les âmes? Peut-on raisonnablement croire que la plus grande partie du peuple aurait, ces circonstances étant données, assez de constance et de fermeté pour supporter de pareilles épreuves? A-t-on le droit d'exiger de lui une vertu aussi héroïque? Non assurément. Il y aurait donc tout lieu de craindre que, vaincu par les tourments ou effrayé par la simple perspective de les subir, il ne se laissât entraîner dans la révolte contre Dieu, et que l'apostasie de la nation tout entière ne fût la conséquence de l'infidélité de son souverain. Que de lamentables exemples de ces défections la révolution religieuse du XVIe siècle ne nous a-t-elle pas donnés! Que s'est-il passé, en particulier, en Angleterre, sous les règnes de Henri VIII et d'Élisabeth!

4° On oppose l'exemple des premiers chrétiens, qui présentaient le cou, sans aucune résistance, au glaive de leurs

persécuteurs. Mais, répond Bianchi, c'est vraiment sans apparence de raison : les chrétiens d'alors n'étaient pas la *société*, la *nation*. En outre, toute tentative de défense de leur part eût été, non-seulement inutile, mais extraordinairement funeste à l'Église naissante; elle aurait fourni aux tyrans un prétexte plausible de proscrire la religion à outrance et de rendre les fidèles odieux aux païens. On pourrait ajouter que Dieu avait un dessein particulier en permettant que l'Église supportât pendant trois siècles ce sanglant combat des persécutions. Il a inspiré aux premiers chrétiens le désir et la force du martyre pour manifester au monde la divinité de la religion nouvelle. Le courage invincible de ces athlètes, triomphant seuls de toutes les forces réunies de l'empire romain, est un prodige qui fait éclater la toute-puissance divine aux yeux les moins attentifs. Il faut donc, dans la vie de l'Église, savoir distinguer les temps : on ne doit pas demander à l'Église naissante, faible et hors d'état de faire respecter ses lois, tout ce qu'elle a pu faire plus tard, lorsqu'elle fut parvenue à son plein développement, forte et puissante. Les moyens mêmes dont Dieu se sert pour la gouverner sont appropriés à cette distinction : au commencement il faillait des prodiges et des miracles; mais cette conduite de la Providence ne devait pas être une règle permanente et un mode ordinaire de gouvernement. C'est dans un sens analogue que saint Augustin alléguait la différence des temps pour répondre aux donatistes, lorsque, mis à la gêne par les lois sévères portées contre eux, ils disaient que l'Église romaine ne pouvait être la vraie Église de Jésus-Christ, celle-ci, d'après eux, souffrant avec patience toutes les violences qu'on lui fait, ne persécutant personne, et n'ayant pour armes que la prière et les gémissements[1].

5° La Sainte-Écriture elle-même, poursuit Bianchi, nous fournit une preuve frappante de la vérité de notre doctrine dans l'exemple si mémorable des Machabées, qui défendirent, les armes à la main, la religion de leurs pères

1) Saint Augustin, *Lib. ad Bonifacium Comitem, seu Epist.* 185, cap. V oper. tom. II, col. 801, édit. Migne; et *Contra litteras Petiliani*, lib. II, cap. 20, oper. tom. IX, col. 274, édit. cit.

contre Antiochus, légitime souverain de la Judée[1]. Personne jusqu'ici n'a osé blâmer ou condamner l'insurrection de ces vaillants héros. Or, ce qui était permis dans l'ancienne loi ne doit pas être défendu dans la loi nouvelle, sinon il nous faudrait considérer comme injustes toutes les entreprises des princes chrétiens contre les princes infidèles en faveur de la religion, en particulier les guerres faites pour arracher des mains des Sarrasins la Terre-Sainte et le tombeau de Jésus-Christ. En effet, si les sujets eux-mêmes ne pouvaient briser le lien qui les attache à leur souverain, comment des étrangers le pourraient-ils? Il ne resterait donc plus qu'à faire l'éloge de ce blasphème de Luther, condamné par Léon X dans la bulle *Exurge, Domine*, en 1520 : « *Faire la guerre aux Turcs c'est résister à la volonté de Dieu.* »

6° Ajoutons que la doctrine qui vient d'être exposée et qui est soutenue par tant et de si célèbres théologiens, se trouve confirmée par les principes de la politique moderne. Presque partout aujourd'hui les lois fondamentales garantissent aux citoyens la liberté de leur religion ; conséquemment, en attaquant cette liberté qu'il a juré de protéger, le pouvoir briserait lui-même le pacte qu'il a fait avec la nation ; et les sujets, en défendant leur culte et leurs autels, ne feraient qu'user d'un droit constitutionnel.

V. **Troisième proposition.** — Il nous reste à prouver que le peuple ne peut pas se considérer comme affranchi du devoir de l'obéissance envers le prince persécuteur sans le jugement préalable de l'Église ou du Souverain-Pontife.

1° Quoique les théologiens qui, en ces circonstances extrêmes, admettent la liberté de la résistance au pouvoir, laissent le peuple ou la nation elle-même juge de ces circonstances, quand elles sont de l'ordre purement civil ou politique, ils ne lui reconnaissent cependant pas ici le droit d'organiser la résistance de sa propre autorité. Puisqu'il s'agit de crimes contre la religion, la question de savoir quand les attentats sont assez graves pour briser le lien de la soumission au souverain ne peut être résolue que par l'Église

1) I Machab. II.

même ; la cause étant spirituelle à raison même de la matière, l'autorité ecclésiastique a seule le droit d'en connaître. Cela est surtout vrai lorsque les sujets se trouvent liés envers le pouvoir par le serment de fidélité : ce serment, comme tous les serments, est un acte de religion, un lien sacré et spirituel, un nœud qui soumet les sujets, non-seulement à leur souverain, mais plus directement encore à Dieu, qui en est le gardien principal. Il faut donc, pour que ce lien soit brisé, une autorité qui puisse, en exerçant son ministère, délier ce qui se trouve lié dans le ciel. Ce ne peut être que l'autorité à laquelle Dieu a dit : « *Quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis,* » c'est-à-dire, la puissance spirituelle de l'Église. C'est ainsi que, dans l'ancienne jurisprudence, toutes les contestations sur des contrats confirmés par serment ressortissaient aux tribunaux ecclésiastiques.

Du reste, ajoute Bianchi, l'Église ne doit user de son pouvoir que lorsqu'elle a perdu tout espoir de l'amendement du souverain, et qu'elle a employé sans fruit auprès de lui la prière, les menaces et les autres peines spirituelles. Bien plus, la sentence de déposition étant, en ce cas, une peine spirituelle qui tend à la correction du prince, celui-ci recouvre ses droits dès qu'il se repent et qu'il donne satisfaction à l'Église[1].

2° Il en est qui soutiennent et Bianchi pense, comme eux[2], que l'Église, à proprement parler, ne rompt pas le lien de l'obéissance et du serment : elle ne ferait que le *déclarer* rompu, ce lien se trouvant brisé de plein droit par les causes qui autorisent la révolte. Elle ne ferait donc non plus que *déclarer* le droit qu'ont les sujets de déposer leur souverain, celui-ci étant déchu du trône par le seul fait de ses crimes. Nous ne disputerons pas sur les mots. Nous avouons qu'il est, en cette matière, fort difficile de distinguer une *dispense* ou une *absolution* proprement dite d'avec une simple *interprétation* ou *déclaration ;* mais cela est sans importance pratique : toujours est-il que l'intervention du pouvoir spirituel est nécessaire.

1) Ouv. cit. II, p. 794.
2) V. ci-dessus, p. 182.

§ 3.

Valeur politique des divers systèmes exposés. — Nouveauté et inconséquences du gallicanisme.

Le grand problème social a toujours été la conciliation des droits nécessaires du souverain avec les droits non moins imprescriptibles des sujets, de l'autorité avec la liberté. Or, laquelle des doctrines précédemment exposées fait-elle le mieux cette conciliation? Indubitablement celle des théologiens que l'on appelle ultramontains : les gallicans donnent tout au pouvoir; les protestants, tout à la liberté; seule, la théorie que nous avons défendue peut établir le juste équilibre de ces deux éléments essentiels de l'ordre public.

I. **Le gallicanisme consacre le despotisme.** — En ne reconnaissant aucune autorité qui soit supérieure à la loi civile, en déniant aux sujets le droit de se révolter pour quelque motif que ce soit, en ne leur laissant, contre tous les excès possibles du pouvoir, que le remède de la patience, les gallicans consacrent, à la vérité, l'indépendance absolue de la puissance temporelle, mais aussi le despotisme le plus redoutable. Que devient, dans une semblable doctrine, la liberté des citoyens, que deviennent leurs droits? Les gallicans peuvent-ils du moins se flatter d'établir, au prix de la liberté, un ordre public stable et permanent? Non; car l'expérience prouve que plus ce système paraît favorable au souverain en théorie, plus il lui est funeste dans la pratique. En voulant imposer aux sujets une obligation qui répugne à la conscience et à tous les instincts de la nature, on les précipite naturellement dans l'extrémité contraire : on les pousse à se constituer eux-mêmes, sous les prétextes les plus vains, juges du pouvoir et de ses actes, et à rechercher avec inquiétude et défiance les moyens de prévenir la tyrannie qui les menace.

II. **Le protestantisme consacre l'anarchie.** — D'un autre côté, après avoir renoncé à la doctrine que l'hypocrisie et l'adulation leur avaient d'abord fait adopter, les

protestants en sont venus à reconnaître qu'il est permis aux sujets de se révolter pour motif de religion; mais ils présentent cette seconde opinion sous la forme anarchique qui est l'essence même de la réforme. En détruisant l'autorité religieuse, ils proclamèrent la souveraineté de la raison individuelle : chacun fut constitué juge suprême de la religion, de la morale, de la politique, juge de la nécessité ou de l'opportunité de prendre les armes contre le souverain. Les conséquences d'un principe aussi révolutionnaire furent ce qu'elles devaient être. La bible en main, les paysans de l'Allemagne s'en allèrent en guerre contre les rois et contre les nobles, contre les palais et contre les châteaux, mettant tout à feu et à sang, pillant et saccageant. Un écrivain protestant bien connu, o'Callaghan, n'a pas craint d'avouer que c'est là que devait naturellement conduire la règle de foi donnée par Luther à ses sectateurs. Voici ses paroles : « Le jugement particulier de Muncer découvrit dans l'Écri- » ture que les titres de noblesse et les grandes propriétés » sont une usurpation impie, et il invita ses sectateurs à » examiner si telle n'était pas la vérité. Les sectateurs exa- » minèrent la chose, louèrent Dieu et procédèrent ensuite » par le fer et le feu à l'extirpation des impies, et s'empa- » rèrent de leurs propriétés. Le jugement privé crut aussi » avoir découvert dans la bible que les lois établies étaient » une permanente restriction à la liberté chrétienne; et voilà » que Jean de Leyde, jetant ses outils, se met à la tête d'une » population fanatique, surprend la ville de Munster, se pro- » clame lui-même roi de Sion, et prend quatorze femmes à » la fois, assurant que la polygamie est une des libertés » chrétiennes. » Telles sont les garanties qu'offre aux souverains la doctrine des soi-disant réformateurs. Chez les gallicans plus de liberté, chez les protestants plus de pouvoir dans la société.

III. **La théologie catholique concilie le pouvoir et la liberté.** — Les théologiens de la véritable école catholique évitent l'un et l'autre de ces deux écueils. En rendant le souverain justiciable de l'autorité spirituelle, autorité la plus grave, la plus prudente, la plus désintéressée qui soit au monde, ils donnent aux sujets la plus forte garantie

possible contre le despotisme du pouvoir; en ne reconnaissant qu'à cette autorité, si sage et si impartiale, le droit de rompre, pour cause de religion, le lien de l'obéissance et le serment de fidélité, ils mettent une barrièrre à l'esprit d'insubordination et de révolte. Qui ne sait les ravages qu'a souvent causés la prétention des sujets à juger eux-mêmes leurs souverains sous quelque prétexte de liberté de conscience et de religion? Bossuet a fait, à ce propos, une déclaration qu'il est bon de recueillir. « On montre plus » clair que le jour, dit-il, que, s'il fallait comparer les deux » sentiments, celui qui soumet le temporel des souverains aux » papes et celui qui le soumet au peuple, ce dernier parti » serait sans hésiter le plus à craindre. L'expérience a fait » voir la vérité de ce sentiment, et notre âge seul a montré, » parmi ceux qui ont abandonné les souverains aux cruelles » bizarreries de la multitude, plus d'exemples et plus tra» giques contre la personne et la puissance des rois qu'on » n'en trouve durant six ou sept cents ans parmi les peuples » qui en ce point ont reconnu le pouvoir de Rome[1]. » Puisque l'opinion gallicane n'a jamais été et ne sera jamais suivie dans la pratique, injurieuse qu'elle est à l'espèce humaine et contraire au sentiment de la nature, nous sommes en droit de nous appuyer sur cet aveu de l'évêque de Meaux pour conclure que les gouvernements et les peuples n'ont eu, dans les siècles passés, qu'à gagner beaucoup à porter leurs différends devant le tribunal de l'Église, tribunal à l'autorité duquel aucune autre autorité ne peut être comparée, et qui, bien que non infaillible en cette matière, offre pourtant les plus hautes garanties possibles de sagesse, de prudence et d'impartialité. On ne veut plus, de nos jours, de cet arbitrage de l'Église; on préfère s'en remettre à l'habileté de la diplomatie, aux congrès et conférences dans lesquelles chacun est juge et partie, ou, ce qui est plus redoutable, aux hasards des révolutions et au sort des batailles. L'autorité, la liberté, l'humanité, y ont-elles gagné quelque chose?

IV. Nouveauté et inconséquences du gallicanisme.

1) *Défense de l'histoire des variations*, n. 55.

— Pour terminer cette discussion, je dirai que la doctrine formulée dans l'article 1er de la déclaration de 1682 et défendue par Bossuet était, à cette époque, une véritable nouveauté théologique. La théorie que nous avons exposée après Bianchi a été le sentiment commun de l'école de Paris elle-même jusqu'au XVIIe siècle[1]. Les plus illustres théologiens qui ont fait la gloire de la Sorbonne, Alexandre de Halès[2], saint Thomas[3], saint Bonaventure[4], Henri de Gand[5], et tant d'autres dont on peut voir la liste dans le livre du savant franciscain[6], tous ces grands écrivains l'ont donnée comme une doctrine constante, transmise par la tradition et conforme à la Sainte-Écriture. Ceux à l'autorité desquels les gallicans aiment particulièrement à en appeler, Jean Gerson[7], Jacques Almain[8] et Jean Major[9], admettent qu'en certains cas les princes peuvent être soumis, pour le temporel, au pouvoir spirituel de l'Église. Parfois même ils accordent plus au pape que ce qui semble à bien des *ultramontains* lui appartenir réellement. Même au milieu du XVIIe siècle, en 1615, le pouvoir qu'a l'Église de déposer indirectement les princes pour cause de religion fut encore soutenu sans contradiction aux États-Généraux par les deux premiers ordres du royaume. Voici comment s'y est exprimé le cardinal du Perron, *au nom du clergé et de la noblesse :* « Votre article contient la négative, à savoir, qu'il n'y a aucun » cas auquel les sujets puissent être absous du serment de » fidélité qu'ils ont fait à leurs princes ; et au contraire toutes » les autres parties de l'Église catholique, depuis que les écoles » de théologie y ont été instituées jusqu'à la venue de Calvin, » tiennent l'affirmative, à savoir, que quand un prince vient » à violer le serment qu'il a fait à Dieu et à ses sujets de

1) Voir, ci-dessus, trois décrets de la Sorbonne, p. 166-7.

2) Lib. II, *Sacrament.*, part. 2, cap. 1.

3) 2a 2ae, q. XII, art. 2.

4) *De ecclesiast. hierarch.*, cap. 1.

5) *Quodlib.* VI, q. 23.

6) Liv. I, § XI, n. 1, suiv.

7) *De potest. eccl.*, Consid XII ; *Sermo de pace et unit.*, part 4, Consid. 5.

8) *De potest. eccl. et laïc.* Q. 1, cap. XI, ad cap. 1, q. 1, Ockami—Q. 2 ad cap. 8 et 12 Ockami.

9) *In 4 Sent.*, Dist. 24, ad 4 argument — *et in 2 Sent.* Dist. 44, q. 3.

» vivre et de mourir en la religion catholique, et non-seule-
» ment se rend arien ou mahométan, mais passe jusqu'à décla-
» rer la guerre à Jésus-Christ, c'est-à-dire jusqu'à forcer ses
» sujets en leurs consciences et les contraindre d'embrasser
» l'arianisme ou le mahométisme ou autre semblable infidélité,
» ce prince-là peut être déclaré déchu de ses droits comme
» coupable de félonie envers Jésus-Christ, et ses sujets être
» absous, en conscience et au tribunal spirituel et ecclésias-
» tique, du serment de fidélité qu'ils lui ont prêté ; et que, ce
» cas-là arrivant, c'est à l'autorité de l'Église résidante, ou
» en son chef qui est le pape, ou en son corps qui est le
» concile, de faire cette déclaration. Et non-seulement toutes
» les autres parties de l'Église catholique, *mais même tous*
» *les docteurs qui ont été en France depuis que les écoles de*
» *théologie y ont été instituées* ont tenu l'affirmative, à sa-
» voir, qu'en cas de princes hérétiques ou infidèles et persé-
» cutant le christianisme ou la religion catholique, les sujets
» peuvent être absous du serment de fidélité[1].

De nos jours même, les gouvernements qui en théorie combattaient avec le plus d'acharnement la doctrine *ultramontaine* n'ont pu s'empêcher de l'admettre en bien des circonstances. Dans un écrit publié sous le règne de Louis-Philippe, l'illustre archevêque de Paris, Mgr Affre, faisait remarquer que le premier Empire, la Restauration et le Gouvernement de Juillet, tout en professant le gallicanisme, ont, dans toutes les occasions importantes, pratiqué l'ultramontanisme[2], Que ne fit-on pas, en 1804, en 1817, en 1830 et même après 1848, pour obtenir de la puissance spirituelle qu'elle permît le serment de fidélité aux gouvernements nés de la révolution? Or, reconnaître à l'Église le droit de prononcer que le serment peut être prêté et qu'il oblige, n'est-ce point en même temps lui reconnaître celui de décider qu'il a cessé de lier les sujets?

1) Apud Charlas, *De potest. ecclesiast.*, cap. XXX, p. 586 suiv. et Bianchi. tom. I, p. 97 suiv.

2) *De l'appel comme d'abus*, Paris, 1845, p. 290 suiv.

CHAPITRE III.

De l'union et de la séparation de l'Église et de l'État considérées en théorie, en thèse, c'est-à-dire, au seul point de vue du droit divin et de la révélation.

Union et *Séparation* des deux pouvoirs, *Tolérance* et *Intolérance*, *Liberté de conscience et de culte*, ces grands mots se trouvent aujourd'hui sur toutes les lèvres. Mais qui a soin d'en examiner le vrai sens? Qui s'occupe d'analyser à la lumière de la raison et de la foi les idées qu'ils renferment? Il y a sous ces termes des questions de droit aussi profondes que délicates, et toute une vaste partie de l'histoire. Or, parmi ceux qui en font le plus fréquent usage, publicistes, orateurs, politiques, il n'en est guère qui remarquent que, selon certaines solutions données aux problèmes de l'alliance des deux pouvoirs, de la tolérance et de la liberté, on condamne le passé, on renverse le présent et l'on ne laisse rien sur quoi l'avenir puisse s'édifier. Il est assurément fort facile de prendre ces mots tels qu'on les trouve dans la circulation, sans examen, comme une monnaie courante, dont on ne se donne pas même la peine de vérifier le titre. Mais ce procédé est fort dangereux; avant de formuler une théorie, il faut s'assurer que l'on se comprend bien soi-même et que l'on sera compris des autres.

Il est donc important, ici encore, de déterminer avant tout la valeur exacte des termes. Il me faudra entrer dans le détail de nombreuses distinctions; cela me paraît nécescaise dans l'état actuel de la controverse : c'est le seul moyen de dissiper les malentendus regrettables qui tiennent divisés ceux-là du moins qui devraient être pleinement d'accord sur la solution à donner à ces problèmes, je veux dire les catholiques.

ARTICLE 1er.

Explication des termes : Intolérance, Tolérance, Union, Séparation, Thèse et Hypothèse.

I. **Intolérance et tolérance.** — Il faut distinguer avec soin deux sortes d'intolérance, l'intolérance des *doctrines* et l'intolérance des *personnes ;* de la même manière et par corrélation, on distingue deux sortes de tolérance. Cette distinction, nécessaire pour éviter les méprises dans lesquelles on tombe fréquemment en cette matière, se trouve par sa clarté et sa simplicité à la portée des intelligences les plus vulgaires. Elle a pourtant été méconnue par J.-J. Rousseau : il a dit, dans son *Contrat social*[1], qu'elle n'est qu'une vaine fiction et une chimère irréalisable ; comme si l'on ne pouvait supporter et même aimer ceux dont on condamne les opinions ou les doctrines !

1° **L'intolérance et la tolérance en matière de doctrine religieuse.** — L'intolérance *dogmatique*, appelée aussi *doctrinale* ou *théologique*, consiste à professer qu'il n'y a qu'une seule religion vraie, en dehors de laquelle il n'y a point de salut possible. A cette intolérance est opposée la tolérance dogmatique, système religieux de ceux qui croient que plusieurs religions ou plusieurs sectes sont également bonnes, et qu'en conséquence on peut se sauver dans l'une comme dans l'autre. C'est ainsi que les calvinistes ont plusieurs fois offert la tolérance théologique aux luthériens, qui d'abord ne l'ont point acceptée ; les uns et les autres l'ont constamment refusée aux sociniens. Étendue indistinctement à toutes les religions et à toutes les sectes, la tolérance doctrinale prend le nom d'*indifférentisme*.

a) Sur le terrain dogmatique, l'Église catholique professe l'intolérance, et elle le doit; car elle a la conscience infaillible d'être la vraie religion, la seule vraie religion du Christ. Elle considère donc toutes les sectes dissidentes comme des branches mortes, séparées de l'arbre de vie ; de là, la maxime : *Hors de l'Église point de salut*[2]. Toutefois, il faut bien

1) Liv. IV, chap. 8.
2) V. ci-dessus, p. 12.

entendre cette formule. Elle ne signifie pas que quiconque n'est pas catholique sera damné ; mais elle veut dire que, la religion catholique étant obligatoire pour l'universalité des hommes, celui qui refuse d'en prendre connaissance ou de l'embrasser quand elle lui est suffisamment connue, se rend gravement coupable devant Dieu, et encourt de cette façon la damnation éternelle. Ainsi, pour les hérétiques qui sont dans l'ignorance involontaire de l'Église, la théologie admet la possibilité de se sauver hors de la communion romaine. Bien plus, l'ignorance des mystères de la révélation chrétienne n'est pas, suivant la doctrine des meilleurs théologiens, un insurmontable obstacle au salut : la foi explicite en un seul Dieu, souverain Maître et fin dernière de l'homme, vengeur du crime et rémunérateur de la vertu, cette croyance, jointe à l'observation, par le secours de la grâce, des préceptes de la loi naturelle, suffit pour ouvrir les portes de la bienheureuse éternité aux infidèles de bonne foi. Les hérétiques et les infidèles de bonne foi, quoique n'appartenant pas au *corps* de l'Église, peuvent donc appartenir à *l'âme* de l'Église. Leibnitz a dit que « l'Église romaine va plus loin dans la » voie de la tolérance que les protestants » ; cela est très vrai. Suivant Luther et consorts, l'homme, dépouillé par le péché originel de ses facultés religieuses et morales et par conséquent de son libre arbitre, l'homme déchu ne peut d'aucune manière concourir à sa réhabilitation, mais il ne peut non plus d'aucune manière entraver la vertu divine. C'est la grâce qui opère tout en lui, et elle opère tout *nécessairement*, elle brise toutes les résistances de la volonté. Pourquoi donc tous ne parviennent-ils pas à la justification ? Pourquoi tous ne se sauvent-ils pas ? D'après les théologiens de la réforme, c'est parce que Dieu ne donne pas sa grâce à tous. Et pourquoi Dieu ne donne-t-il pas sa grâce à tous ? Parce qu'il a prédestiné les uns au bonheur du ciel et les autres aux peines de l'enfer. Qu'importe donc, dans la méthode protestante, que l'on connaisse ou que l'on ne connaisse pas la religion chrétienne et ses dogmes ? Avec cette doctrine implacable, la science et l'ignorance ne peuvent être d'aucun effet ; tout devient en réalité indifférent, la vérité et l'erreur, le bien et le mal. Et pourtant l'on a dit que le protestantisme avait été pour l'humanité l'aurore de

la science, de l'émancipation et de la liberté ! La doctrine monstrueuse de Luther, en plaçant l'homme sous le joug de la fatalité, ne fait pas seulement Dieu même auteur de tous les forfaits, elle enchaîne eneore la raison, détruit l'intelligence et nous ravale au niveau de la brute.

b) Du reste, toute religion qui s'affirme vraie est nécessairement intolérante. Un enseignement quelconque, qu'il soit religieux ou purement scientifique, doit avoir ses *principes* et la *certitude* de ses principes, ce n'est qu'à cette condition qu'il peut y avoir science ; or, la certitude d'un principe exclut forcément et par sa nature même la tolérance du principe contradictoire; ce n'est qu'une simple application du fameux axiome: *Il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps*. L'indifférentisme ne peut donc être que l'absence complète d'enseignement religieux. Ce n'est plus une doctrine, puisque les indifférents réels, s'ils sont logiques, ne peuvent plus rien nier, plus rien affirmer. « Ce n'est pas même le doute; car le doute, état » de suspension entre des probabilités contraires, suppose » un examen préalable; c'est une ignorance systématique, » un sommeil volontaire de l'âme, qui épuise sa vigueur à » résister à ses propres pensées et à lutter contre des souvenirs » importuns, un engourdissement universel des facultés mo» rales, une privation absolue d'idées sur ce qu'il importe le » plus à l'homme de connaître. Tel est, autant du moins que » le discours peut représenter ce qui n'offre rien que de vague, » d'indécis et de négatif, tel est le monstre hideux et stérile » qu'on appelle indifférentisme. Toutes les théories philoso» phiques, toutes les doctrines d'impiété sont venues se » fondre et disparaître dans ce système dévorant, véritable » tombeau de l'intelligence, où elle descend seule, nue, éga» lement abandonnée de la vérité et de l'erreur[1]. »

C'est contre cette désolante impiété que le Souverain-Pontife Grégoire XVI dirigeait ces graves et solennelles paroles, dans l'encyclique *Mirari vos*, du 15 août 1832 : « Nous avons maintenant à poursuivre une autre cause des » maux dont nous voyons avec douleur l'Église affligée au» jourd'hui. Nous voulons parler de l'indifférentisme, c'est-

1) De la Mennais, *Essai sur l'indifférence,* Introd.

» à-dire de ce système dépravé qui, par la ruse des mé-
» chants, cherche à pénétrer partout, qui montre le salut
» éternel comme pouvant être acquis dans toutes les croyan-
» ces religieuses, pourvu que les mœurs soient bonnes et la
» conduite honnête. Mais il vous est facile, Vénérables
» Frères, dans une question où la vérité vous est si connue
» et si évidente, d'éloigner cette erreur désastreuse du mi-
» lieu des peuples confiés à vos soins. Quand l'Apôtre nous
» déclare qu'il n'y a qu'un Dieu, qu'une foi, qu'un baptême,
» ceux-là doivent trembler qui osent soutenir que toute
» religion peut ouvrir la porte de la béatitude éternelle.
» Qu'ils sachent bien qu'au témoignage du Sauveur lui-
» même, on est contre Jésus-Christ par cela seul que l'on
» n'est pas avec Jésus-Christ; que l'on disperse malheureu-
» sement tout quand on ne recueille pas avec lui, et que,
» sans aucun doute, ils périront éternellement ceux qui ne
» s'attachent pas à la foi catholique, ou ne la conservent
» pas entière et pure. »

c) La religion catholique étant, elle seule, l'œuvre personnelle de Dieu, et chacun devant, sous peine de damnation éternelle, se soumettre humblement à la volonté de Dieu, quand elle lui est manifestée, il s'ensuit que la liberté de conscience, considérée comme le *droit* pour chaque individu de croire ou de ne pas croire, à son gré, d'embrasser telle religion que bon lui semble, de s'affranchir de la loi divine et de l'autorité de l'Église, il s'ensuit, dis-je, qu'une telle liberté est une abominable impiété et une absurdité. La liberté morale, en effet, bien que dans l'homme elle renferme la triste possibilité du mal, n'est pas, ne peut pas être le *droit* de faire le mal; c'est celui de faire le bien sans contrainte. La libre conviction n'est pas, ne peut pas être le *droit* d'embrasser l'erreur et le mensonge; c'est l'acte intérieur par lequel nous adhérons à la vérité volontairement et sans violence. Choisir le bien et le vrai est le droit et le devoir de la créature raisonnable douée de liberté; choisir le mal et l'erreur est un indigne et coupable abus de la liberté.

On ne peut donc pas dire non plus que toutes les religions et tous les cultes ont également *droit* à nos respects et à la protection des pouvoirs publics. La vérité et le bien

ont seuls ce droit, seuls ils méritent d'être respectés et protégés. L'erreur et le mal, on peut quelquefois les souffrir, les supporter; quelquefois même on le doit; mais les favoriser et les appuyer, jamais. Pour mieux dire, tout en combattant l'erreur et le mal, on peut aimer les personnes qui en sont les tristes victimes; c'est notre seconde espèce de tolérance.

2° **La tolérance et l'intolérance pratique ou des personnes.** — Relativement aux personnes, la tolérance et l'intolérance peuvent être envisagées dans les individus et dans ceux qui sont revêtus d'autorité : ici les termes changent entièrement de signification.

a) Considérée dans l'individu, l'intolérance civile est un manque de charité, une disposition qui porte à se troubler et à s'irriter des opinions contraires à la sienne, à haïr et à persécuter ceux avec lesquels on diffère de religion. La tolérance, au contraire, est une vertu qui nous incline à supporter avec patience et compassion les erreurs et les fautes du prochain, pour arriver plus facilement à le tirer de son ignorance et de la mauvaise voie où il est engagé. Cette tolérance ne procède pas, bien s'en faut, d'un sentiment d'indifférence envers la vérité et l'erreur, le bien et le mal; elle naît de la charité et de l'humilité chrétiennes : — de la charité, qui nous fait aimer tous les hommes, quels qu'ils soient, qui ne nous permet pas de désespérer jamais de leur salut, et qui nous porte à employer tous les moyens en notre pouvoir pour les arracher à leurs égarements; — de l'humilité, qui, en nous révélant la faiblesse naturelle de l'intelligence et la perversité native du cœur humain, nous incline à traiter avec pitié et indulgence les fautes et les erreurs d'autrui. Cette tolérance, d'ailleurs, quoiqu'elle ait la douceur pour compagne inséparable, peut et doit s'allier avec le zèle et la fermeté, sinon elle ne serait plus qu'une stérile faiblesse, parfois même une coupable complicité.

b) Ces considérations sont applicables à ceux qui sont revêtus d'autorité. Cependant ces derniers ont des devoirs à remplir que n'ont pas les simples particuliers; le zèle et la fermeté prennent chez eux des formes spéciales et produisent des effets qu'ils ne peuvent avoir dans la sphère

Gardien de l'ordre social, le pouvoir ...rs tenu d'accorder libre entrée à ...eligieuses : il peut quelquefois, quel... verrons, il doit empêcher la pratique ...s, au besoin par l'emploi de son droit ...ne. De là, la notion de l'intolérance et *politique*. La première consiste dans la par l'autorité publique, sous des peines ...s graves, de propager et de pratiquer dans ...e religion différente de la religion de l'État. La ... la permission accordée par la loi ou le gouver...t une ou plusieurs sectes déterminées, *différentes ...ligion de l'État*, de pratiquer leur culte avec plus ...ins de liberté, soit en public, soit en particulier. Les ...eurs des religions ainsi tolérées ne sont pas passibles peines; mais ils ne jouissent pas non plus des droits ...olitiques.

On le voit, à prendre les choses et les termes comme il faut, la tolérance politique suppose dans la nation, d'une part, une religion d'État, qui est tenue pour seule vraie, spécialement privilégiée, et qui joue le rôle que je décrirai bientôt en définissant l'*alliance* des deux pouvoirs; — et, d'autre part, une ou plusieurs religions considérées comme fausses, mais dont on souffre la pratique par raison d'ordre et de tranquillité publique. Ce n'est vraiment que par un inconcevable abus de mots que l'on a appelé *régime de la tolérance* le régime dans lequel on met tous les cultes indistinctement sur le pied de l'égalité politique. Car enfin parmi les religions existantes il y a une qui est vraie; or, n'est-ce point faire injure à Dieu et à la raison tout ensemble que de dire qu'on *tolère* la vraie religion ? L'idée de tolérance est toujours accompagnée de l'idée de mal; elle exprime la patience avec laquelle on souffre une chose que l'on juge être mauvaise, mais que l'on croit convenable de ne pas punir. Ainsi on *tolère des abus, des scandales, des désordres*; mais dire que l'on *tolère le bien*, que l'on *tolère la vertu*, que l'on *tolère la vérité*, c'est un langage monstrueux.

II. **Union et Séparation.** — Définissons maintenant les

termes *Union* et *Séparation*. On leur a donné des acceptions bien diverses.

1° **Distinction et confusion.** — Il en est qui affectent d'entendre par séparation le principe même de la *distinction* des deux sociétés, et par union la *confusion* des deux pouvoirs et de leurs attributions. S'il pouvait être permis de détourner ainsi les mots de leur véritable signification, et que l'on s'en tînt à ce sens, toute discussion finirait bientôt, du moins entre chrétiens : on ne devrait pas hésiter un instant à condamner l'union, à proclamer la nécessité de la séparation de l'Église et de l'État. Mais cette acception doit absolument être bannie du langage; elle est fausse, de tout point : les deux pouvoirs peuvent être *unis* sans être *confondus;* ils sont *distincts* alors même qu'ils ne sont pas *séparés*, nous le montrerons. Il est d'autant plus nécessaire de n'en pas faire usage, qu'elle vient d'écrivains hostiles; elle a été adoptée dans le but évident de jeter le discrédit sur la doctrine catholique.

2° **Réunion et division.** — On prend quelquefois les termes union et séparation de l'Église et de l'État pour signifier la *réunion* des deux pouvoirs spirituel et temporel dans une même personne, sur une seule tête, ou leur *division* en des sujets différents. Que faut-il, en ce sens, penser de l'union et de la séparation? On sait que d'anciens hérétiques, les Waudois, Arnauld de Bresse, Wicleff, Jean Huss, prétendirent que les ministres sacrés, à raison même de leur caractère et de droit divin, sont incapables d'acquérir et de posséder en propre aucune espèce de biens temporels. Pour pouvoir, à leur tour, incriminer la conduite des papes et nier la sainteté de l'Église, Calvin[1] et les premiers réformateurs renouvelèrent cette doctrine, mais en l'adoucissant un peu : ils se réduisirent à soutenir que, dans la personne des ministres de la religion et sous la loi nouvelle, la puissance temporelle est incompatible avec la puissance spirituelle. Depuis lors cette erreur a trouvé de l'écho chez tous les philosophes incrédules et les faux politiques ;

1) *Instit. Christ.* lib. IV, can. XI, n. 8.

avec quel éclat, avec quel scandale, elle s'est reproduite de nos jours, personne ne l'ignore. Mais à part ces hommes visiblement entraînés par la haine de l'Église romaine, par l'esprit de secte et la passion du parti pris, on a universellement reconnu, après comme avant Jésus-Christ, que le pouvoir spirituel n'est pas, par sa nature et d'une manière absolue, incompatible avec le pouvoir politique. Nous l'avons vu[1], il existe de hautes raisons providentielles de leur réunion dans la personne du Souverain-Pontife. En lui la souveraineté temporelle est l'appui de la souveraineté spirituelle et la condition externe de son indépendance, sans pourtant que les deux pouvoirs se *confondent*, puisque leurs titres et leurs fonctions demeurent parfaitement distinctes. Toutefois, les motifs mêmes pour lesquels la sagesse divine a établi dans le monde la distinction des deux sociétés[2] nous montrent que la réunion des pouvoirs n'est vraiment désirable que là où elle est nécessaire pour assurer l'indépendance de l'Église. Tel est l'esprit de la loi évangélique[3] et des saints canons[4]. Mais j'ajoute que l'Église est elle-même et elle seule juge de ses propres besoins; il n'appartient qu'à elle de déterminer le genre de garanties dont elle a besoin[5].

3° **Accord et hostilité.** — Il est une troisième explication qui touche de plus près à la discussion dans laquelle il nous faudra bientôt entrer : union de l'Église et de l'État peut signifier *concorde*, paix entre les deux pouvoirs, bienveillance dans leurs relations; et séparation, un état d'*hostilité* et de dissensions mutuelles. Or, à ce point de vue encore, il ne peut y avoir de dissentiment dans les appréciations. Il n'est personne qui ne doive demander cette union, partout et toujours; car elle est essentiellement bonne, nécessaire : les deux puissances venant de la même source et tendant, en définitive, au même but, ayant été toutes deux

1) Pag. 160 suiv.
2) V. ci-dessus, pag. 144.
3) S. Luc. XII, 25-26; S. Marc. X, 42; II ad Tim. II, 4.
4) Decrétales, liv. III, tit. 50.
5) V. ci-dessus, p. 161.

établies par Dieu pour le bonheur de l'homme, il est évident que l'accord le plus parfait doit être la loi fondamentale de leurs relations. Et cet accord doit avant tout se fonder sur le respect inaltérable des droits mutuels[1].

Il n'est, par conséquent, personne non plus qui ne puisse, qui ne doive repousser et combattre de toutes ses forces cette séparation; car elle est essentiellement mauvaise, aussi préjudiciable à l'État qu'à l'Église elle-même. La raison et l'histoire prouvent ensemble qu'il n'y a rien de plus funeste au bien de l'humanité que la rupture du lien de la concorde entre le trône et l'autel : « Dès que la dis- » corde éclate entre les pouvoirs, écrivait saint Yves de » Chartres au pape Pascal II, non-seulement les petites » choses cessent de prospérer, mais les grandes dépérissent » misérablement ». Alors la liberté commence à décroître dans l'État, les Églises sont troublées, les droits méprisés, et un grand danger menace les âmes. C'est donc avec raison que, dans son encyclique *Mirari vos*, du 15 août 1832, le Souverain-Pontife Grégoire XVI s'élève contre la séparation ainsi entendue : « Nous ne croyons pas, dit-il, que rien » de bon puisse résulter, ni pour la religion, ni pour les » princes, des vœux exprimés par plusieurs pour que l'Église » soit séparée de l'État, et que le *bon accord* (*mutua con- » cordia*) entre le sacerdoce et l'empire soit rompu. Il est » sûr, en effet, que ce bon accord est singulièrement redouté » par les partisans d'une liberté sans frein, parce que tou- » jours la prospérité chrétienne et civile en a été l'heureux » résultat. » C'est donc une œuvre d'une perversité vraiment diabolique de semer, comme on ne le fait que trop souvent, des germes de défiance et de désunion entre l'Église et la puissance séculière. « O vous donc, s'écrie Bossuet dans son » sermon sur l'unité, ô vous donc, ministres de l'Église, et » vous ministres des rois, pourquoi vous désunissez-vous ! » L'ordre de Dieu est-il opposé à l'ordre de Dieu ? Oh ! pour- » quoi ne comprenez-vous pas que votre action est une, que » servir Dieu c'est servir l'Etat, et que servir l'État c'est » servir Dieu ! »

Si déplorable cependant que soit cette séparation, l'Église

1) V. ci-dessus, pp. 154 suiv.

l'accepte quelquefois, ou plutôt elle la subit, quand elle y est contrainte. Elle ne veut pas de la paix à tout prix; elle n'en veut pas quand on la lui propose en échange de son indépendance et de ses droits essentiels ; elle préfère la persécution à la servitude, toute son histoire en fait foi. Une semblable paix serait plus redoutable pour elle qu'une persécution ouverte : « Il vaut mieux, pour nous servir des » paroles de Mgr Parisis, il vaut mieux pour elle avoir des » apôtres chargés de la cangue et menacés du lacet par des » mandarins féroces, que des popes abrutis d'ivresse et » d'esclavage sous le patronage conservateur d'un czar ci- » vilisé[1]. » D'une inébranlable fermeté chaque fois que sa liberté nécessaire est menacée, l'Église, d'un autre côté, dans l'intérêt même de la concorde et de l'union, se montre facile et conciliante sur tous les points de discipline qu'elle peut modifier sans porter atteinte à sa divine constitution ; elle a souvent fait en ces matières de larges concessions au pouvoir temporel, comme on peut le voir dans la plupart des concordats modernes.

4° **Alliance, parité, liberté des cultes.** — Il est donc une union de l'Église et de l'État toujours désirable. Mais dans cette union on conçoit bien des degrés divers : tout en conservant la paix et la concorde, les deux puissances peuvent agir, gouverner leurs sujets respectifs, *en mêlant plus ou moins leur législation, en s'appuyant l'une l'autre d'une manière plus ou moins directe, plus ou moins efficace* ; elles peuvent vivre dans un état d'*alliance* plus ou moins intime, dans un état de *séparation* plus ou moins étendue. Pour préciser ma pensée, je vais ramener ces degrés différents à quelques types principaux, qui résument, en quelque sorte, les formes diverses que peuvent affecter et qu'ont en réalité affectées, dans le cours des âges, les relations de l'Église et de l'État. Nous les appellerons *alliance*; *parité* et *liberté des cultes*. Disons brièvement ce que nous entendons par chacun de ces trois termes.

a) *Alliance*. — L'alliance des deux pouvoirs consiste en ce que, pour arriver plus facilement et plus sûrement à leur

1) *Cas de conscience*, édit. de Louvain, 1848, p. 74.

fin respective, chacun d'eux apporte à l'autre le concours de sa force et de ses moyens d'action. Tous deux se produisent ainsi dans leur exercice à peu près comme s'ils ne constituaient qu'un seul pouvoir dans une seule société.

D'une part, pour le bonheur et la sécurité du gouvernement et du peuple, l'Église met au service de son allié ses prières, son enseignement, son droit de justice afflictive et, au besoin, jusqu'à ses ressources matérielles, ses richesses.

D'autre part, la nation, reconnaissant la mission divine de l'Église et la supériorité de son pouvoir, accepte la religion comme ***religion de l'État*** lui-même, la prend pour règle politique de la société civile et de son gouvernement, de la même manière à peu près que les particuliers la prennent pour règle de leur conduite privée. En conséquence :

Les dépositaires du pouvoir, à tous les degrés, font profession de la religion catholique; les sectateurs des cultes dissidents ne jouissent pas des droits politiques, ils sont exclus de toutes les fonctions et charges publiques;

Toute la législation civile est mise en parfaite harmonie avec les lois de l'ordre spirituel; les droits et les immunités des ministres sacrés et des choses de la religion, tels qu'ils sont établis pour les saints canons, sont reconnus et respectés;

L'État accorde à l'Église l'appui de son autorité, protége sa doctrine, exécute ses lois et ses jugements, réprime tout acte d'hostilité contre elle, usant de plus ou de moins d'intolérance, suivant les circonstances, envers les dissidents, hérétiques, schismatiques ou apostats.

b) Parité. — Elle consiste dans la neutralité du pouvoir civil vis-à-vis de deux ou d'un plus grand nombre de cultes rivaux, qu'il protége également, sans égard à sa religion personnelle. Les cultes ainsi également protégés sont sur le même pied légal, et ceux qui les professent jouissent dans l'État des mêmes droits civils et politiques. Ce qui constitue donc l'essence de ce régime ce n'est pas seulement l'égalité politique de communions diverses, mais encore la ***protection positive*** que l'État a la prétention de leur accorder, protection dont il ne s'autorise que trop souvent pour intervenir dans leur gouvernement intérieur. Ainsi l'État ***paritétiste*** ne se désintéresse pas sur la question de religion et de culte : ce caractère distingue ce régime d'avec le ré-

gime suivant, lequel est censé consacrer la *liberté* ou l'*indépendance* des différentes communions religieuses, et l'*indifférence* du pouvoir à leur égard.

c) *Liberté des cultes.* — Par *liberté des cultes*, que l'on appelle aussi régime de l'*indifférence*, de la *tolérance*, de la *tolérance générale* ou *universelle*, nous entendons un régime politique dans lequel le pouvoir, quelle que soit sa foi personnelle, se tient pour ainsi dire étranger à toute religion positive. N'accordant de protection privilégiée à aucune communion religieuse, il n'en proscrit non plus aucune ; il fait profession de reconnaître et même de garantir la liberté de la conscience et des cultes. Comme conséquence de ce principe, la loi constitutionnelle accorde à toutes les associations religieuses le droit de s'organiser et de se gouverner suivant leurs lois propres, et elle admet à la jouissance des droits civils et politiques tous les citoyens, sans aucune distinction de croyances ou d'opinions religieuses. C'est la *séparation* proprement dite; mais même dans cette séparation il peut y avoir des degrés divers : elle est, par exemple, plus radicale dans les États de l'Union, en Amérique; elle est moins absolue dans notre pays.

III. **Questions à examiner.** — Telles sont les trois situations que nous avons à apprécier. En ces derniers temps, l'on a fréquemment assimilé la position respective des deux pouvoirs à l'union de l'homme et de la femme dans le mariage[1] : cette comparaison est-elle juste ?

Est-il vrai que les deux pouvoirs sont appelés à vivre et à régner ensemble dans une si étroite intimité et une si rigoureuse fidélité, dans cette union que nous avons appelée *alliance?*

— ou bien, sans vouloir pourtant rompre entièrement avec l'Église, ni s'affranchir complètement du devoir de l'obéissance, l'État peut-il, comme cela se pratique dans le régime de la *parité*, s'allier en même temps à quelque religion dissidente, et lui faire part de ses faveurs ?

— ou bien enfin vaut-il mieux que l'Église et l'État

1) Que l'on ne se laisse pas tromper par le genre des mots : c'est l'Église qui doit être considérée comme le chef de la communauté et de la famille.

vivent dans le divorce perpétuel, séparés, *indifférents* l'un à l'autre, et libres, chacun de son côté?

Je ne parle plus d'une quatrième hypothèse possible et qui même ne s'est que trop souvent réalisée, celle où, non content de répudier l'Église légitime, l'État s'allie par le schisme ou l'hérésie à l'une ou l'autre secte rivale, et devient persécuteur : il nous faudra bien tenir compte d'une semblable situation, mais il ne peut jamais être question de la légitimer.

IV. **Thèse et Hypothèse.** — Pour peu que l'on comprenne la valeur de ces différentes questions, il est facile de s'apercevoir qu'elles reviennent toutes à celle-ci : Quels sont les droits et les devoirs généraux des deux puissances à l'égard l'une de l'autre? Pour résoudre d'une manière complète ce problème, il faut se placer successivement dans l'ordre abstrait et dans l'ordre concret, je veux dire qu'il faut envisager ces droits et ces devoirs de deux manières, dans leur *principe* et dans leur *application*. Tout le monde le comprend, autre chose est une théorie pure, autre chose la pratique d'une théorie; autre chose le principe abstrait ou absolu d'un droit et d'une obligation, autre chose l'exercice effectif de ce droit, l'accomplissement réel de cette obligation. Qu'on me permette d'insister un peu sur cette distinction, elle est capitale.

Dans l'ordre abstrait, le droit et le devoir se confondent avec la loi dont ils dérivent : comme elle, ils sont stables, permanents. Placés en dehors et au-dessus des réalités changeantes de la vie, ils demeurent toujours les mêmes, types invariables des actions humaines, types dont nous devons tâcher de nous approcher sans cesse. Dans l'ordre concret, au contraire, ils nous apparaissent soumis en quelque sorte aux faiblesses et aux défaillances des sujets dans lesquels ils résident : ils peuvent être ignorés, mal connus, mal interprétés. Leur exécution subit, en outre, l'influence directe des faits extérieurs : parfois elle rencontre d'insurmontables obstacles, et d'autres fois, si elle n'est point absolument impossible, elle peut, à raison de certaines circonstances, devenir dangereuse ou du moins inutile et inopportune. En un mot, la mise en pratique de nos droits

et de nos obligations est, dans sa mesure et dans son mode, subordonnée aux conditions si diverses des personnes, des temps, des lieux, des choses. Sans doute le principe de ces droits et de ces obligations n'est point un type purement idéal; c'est un type vraiment pratique, que nous devons chercher à réaliser toujours plus parfaitement; mais ce ne doit être pourtant que par l'emploi des moyens qu'autorisent la charité, la justice et la prudence.

Ainsi, pour apprécier sainement l'union et la séparation de l'Église et de l'État, nous nous placerons successivement au point de vue des seuls principes de la révélation ou du droit divin, et à celui de la réalité historique et du droit humain, c'est-à-dire, selon les expressions consacrées, dans la *thèse* et dans l'*hypothèse*. Selon qu'on les considère de l'un ou de l'autre de ces points de vue, les choses changent entièrement d'aspect. Sur le terrain de la doctrine pure, l'Église catholique apparaît comme l'œuvre personnelle de Dieu, seule religion vraie, seule légitime, imposant de droit à tous les hommes une seule et même foi, et ne tólérant d'autre symbole que le sien; exigeant que les souverains, aussi bien que leurs sujets, la reconnaissent, l'acceptent, et conforment entièrement à ses maximes et à ses prescriptions, non-seulement leur conduite privée, mais aussi tous les actes de leur gouvernement[1].

Dans le domaine des faits, au contraire, que voyons-nous? D'une part, même au sein d'États dont les souverains font profession du catholicisme, nous voyons, à côte de l'Église, des confessions religieuses de noms divers, confessions rivales et puissantes, qui, si elles ne prétendent pas jouir seules des honneurs et privilèges dus à la vérité, exigent du moins qu'on les mette sur le même pied que l'Eglise véritable, et réclament pour leurs sectateurs la tolérance et la liberté politiques. Dira-t-on que ces souverains ne doivent jamais tenir compte de ces réclamations, quelles que puissent être d'ailleurs, au point de vue de l'ordre et de la tranquillité intérieure, les conséquences de leur refus? Ou bien, s'ils ont pris des engagements envers les sectes dissidentes, leur sera-t-il permis de manquer de parole, de

1) V. chap. précédent.

violer la foi jurée? — D'autre part, nous voyons des gouvernements eux-mêmes en dehors du catholicisme. Les uns sont, aujourd'hui encore, courbés sous le joug du paganisme et de l'infidélité, ignorant complètement l'origine et la mission divines de l'Église. D'autres, en plus grand nombre, après avoir embrassé la vraie foi et fait partie de la confédération chrétienne, sont tombés dans l'apostasie, l'hérésie ou le schisme, s'alliant ainsi, comme je le disais tout-à-l'heure, aux ennemis naturels de l'Église. — Enfin, il en est qui, fatigués des luttes et des dissensions religieuses, ont fini par se mettre, vis-à-vis de toute religion positive, dans un état d'indifférence complète, ou qui du moins, s'ils consentent à avoir encore quelque égard pour les cultes, exigent qu'ils se contentent de je ne sais quel *droit commun* qui les abaisse tous indistinctement au niveau des associations vulgaires. Eh bien ! pense-t-on que l'Église va exiger de tous ces États la reconnaissance pratique et entière de ses droits, l'accomplissement de tous leurs devoirs à son égard ? Aura-t-elle les mêmes moyens d'action envers tous, même envers ceux qui n'admettent d'aucune manière son autorité ? Évidemment non.

Sur le terrain de la pratique, il est donc des faits, des nécessités, des lois, des concordats etc, dont il est impossible de ne pas tenir compte ; et, dans une exposition des règles qui doivent régir les rapports de deux puissances, on doit nécessairement arrêter ses regards sur ces différences; une règle unique ne pourrait suffire. Naturellement, nous allons commencer par le droit divin pur; car il est la base sur laquelle ces rapports doivent s'établir et se développer pour être conformes au plan que Dieu a adopté dans l'organisation et le gouvernement du monde. Nous poserons ainsi les *principes* qui nous permettront, au chapitre suivant, d'apprécier *les faits*, les évolutions historiques de ces rapports.

ARTICLE 2°.

Le type divin des rapports de l'Église et de l'État c'est l'alliance, ou protection mutuelle et exclusive. — En quoi cette protection consiste, et comment elle doit être accordée.

I. En thèse générale, chacune des deux puissances doit apporter à l'autre le concours de sa force et de ses moyens d'action; et chacune d'elles trouve son propre avantage dans cette protection réciproque.

Preuves tirées de la raison chrétienne. — Il est presque superflu de prouver cette proposition, tant elle découle clairement des principes déjà exposés sur l'unité d'origine et de fin dernière de l'Église et de l'État, et sur la nécessité où les deux pouvoirs sont d'agir de concert et dans le plus parfait accord. Mais pour la mettre dans une pleine évidence, nous allons grouper ici,. comme en un tableau, les différents motifs sur lesquels reposent la convenance et la nécessité de ce mutuel appui. Ce sont des vérités-principes, simples, élémentaires, découlant si clairement des maximes de la révélation chrétienne et des lumières naturelles de la raison, que l'on ne peut se refuser à les admettre quand on a la foi.

1° **Devoir de l'État.** — L'obligation qui est imposée à l'État chrétien de protéger la religion catholique résulte des trois espèces de rapports ou devoirs qu'il a envers Dieu, — envers l'Église, — envers ses propres sujets et l'ordre social. Développons rapidement chacun de ces points.

a) Tous les êtres raisonnables de la création, chacun dans sa sphère, sont tenus de maintenir l'ordre établi par la divine Providence, de réaliser le plus parfaitement possible les desseins de sa sagesse dans l'organisation de l'univers, de concourir à l'observation des lois du monde moral, de soutenir, propager et défendre la vérité et la justice sur la terre, en un mot de faire en sorte que la volonté de Dieu s'accomplisse en tout et partout, pour qu'ainsi soit manifestée la gloire du Créateur, but suprême de la création. Cette loi est une loi universelle, d'une nécessité métaphysique, aussi certaine que l'existence même de Dieu.

L'État doit donc favoriser le développement du règne de Dieu sur la terre, l'extension de plus en plus grande de la vraie religion, et l'exercice du pouvoir de l'Église sur les âmes. Serait-il possible, en effet, que Dieu, en investissant les princes temporels d'une partie de sa propre souveraineté, eût eu autre chose en vue que de se faire connaître, de se faire obéir, de se faire aimer? Serait-il possible que le pouvoir qui a conscience de son origine divine, qui se sait ici-bas le lieutenant même de Dieu, restât indifférent à l'honneur de Dieu, aux intérêts de son culte? Ce serait une monstrueuse irrégularité dans le système moral que le pouvoir civil, obligé envers ses sujets et ses inférieurs, n'eût point d'obligations à remplir envers son auteur. Défendre le christianisme, propager le royaume de Jésus-Christ sur la terre, est donc pour lui un *devoir de religion*, le premier et le plus glorieux de ses devoirs. « Les princes chrétiens, disait » saint Augustin, nous les appelons heureux, non parce » qu'ils ont un long règne, ni parce qu'ils ont une fin paisible, » laissant leur couronne à leurs enfants; mais parce que, en » faisant servir leur puissance à la diffusion du culte de Dieu, » ils en ont fait la servante de la Majesté divine[1]. »

b) Cette protection est un devoir envers l'Église, devoir de sujétion, de piété filiale et de charité.

Tous les membres d'une société sont tenus de concourir à la défense du corps auquel ils appartiennent, et d'assurer son existence paisible contre les perturbations du dedans et les agressions du dehors. Or, le dépositaire du pouvoir civil, dès lors qu'il est baptisé, fait partie, comme tel, de la grande famille chrétienne. Il doit donc, au besoin, protéger efficacement la religion; et ce devoir l'Église peut lui ordonner de le remplir, car en cet ordre de choses il est directement soumis à l'autorité des Clefs[2].

Loin d'être les maîtres dans l'Église, les princes chrétiens lui sont soumis, comme ses enfants. « Que peut-on dire de » plus honorable pour l'empereur, s'écriait saint Ambroise, » que de l'appeler enfant de l'Église? L'appeler ainsi, ajou- » tait-il, ce n'est pas l'offenser, c'est au contraire lui témoi-

1) *De civit. Dei*, lib. V, cap. XXIV, oper. tom. VII, col. 170, édit. Migne.

2) V. ci-dessus, liv. I, sect. II, chap. 3, pp. 114 suiv.

» gner de l'affection; car l'empereur est dans l'Église et non » au-dessus de l'Église[1]. » Conséquemment, le dépositaire du pouvoir suprême qui est bien pénétré de cette idée ne peut pas ne pas avoir conscience de ce qu'il doit à sa mère ; il ne lui suffit point d'obéir à sa voix, il prend résolument en main sa cause, il tient à défendre son honneur, à la mettre à couvert des attaques et des insultes de ses ennemis, à l'abriter contre tous les dangers qui la menacent. Sans nul doute, les souverains auront un jour à rendre compte à Dieu de la manière dont ils auront rempli les devoirs sacrés que leur impose leur qualité de membres de l'Église, et du plus ou moins de zèle qu'ils auront mis à veiller à ses intérêts. « Vous de» vez, écrivait saint Léon le Grand à l'empereur du même » nom, vous devez sans hésiter reconnaître que la puissance » royale ne vous a pas été conférée seulement pour le gou» vernement du monde, mais encore et surtout (*maxime*) » pour la protection de l'Église, afin qu'en réprimant les au» dacieuses entreprises de ses ennemis, vous conserviez dans » l'ordre tout ce qui y est établi, et rétablissiez la paix par» tout où elle est troublée[2]. »

Ce n'est pas tout : la charité lui impose la même obligation. La théologie, d'accord avec la saine raison, nous enseigne que tous nous sommes obligés de nous aider les uns les autres à atteindre notre fin. La puissance séculière ne saurait être dispensée de cette loi vis-à-vis de la puissance spirituelle. Elle y est d'autant plus rigoureusement astreinte, qu'il y a ici en cause, non-seulement des intérêts particuliers et individuels, mais encore les intérêts éternels de la société elle-même, de l'humanité tout entière. Sans doute l'Église ne peut périr, elle ne peut être vaincue ; mais bien des âmes, des

1) « Quid enim honorificentius, quam ut imperator Ecclesiæ filius esse dicatur? Quod cum dicitur, sine peccato dicitur, cum gratia dicitur. Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est. » *Sermo contra Auxentium*, Ep. 21, *ad Valentin*, op. tom. III, col. 1018, n. 36, éd. Migne.

2) » Debes incunctanter advertere, regiam potestatem tibi non ad solum mundi regimen, sed *maxime* ad Ecclesiæ præsidium esse collatam, ut, ausus nefarios comprimendo, et quæ bene sunt statuta defendas, et veram pacem his quæ sunt turbata restituas. » Epist. 156 (al. 125), oper. tom. I. col. 1130, édit. Migne.

peuples entiers peuvent perdre la foi ; ils peuvent être jetés hors des voies du bonheur suprême, si le pouvoir civil, qui a en main la force publique, n'oppose une barrière à la propagation de l'erreur, ne réprime les attentats dirigés contre les droits de la puissance spirituelle. Combien de nations tombées sous le joug de l'hérésie ou du schisme seraient encore aujourd'hui catholiques, si leurs souverains, au lieu de se faire les auteurs et les complices des attentats dirigés contre l'Église, s'étaient résolument constitués ses défenseurs !

c) Enfin, la justice sociale exige que l'État fasse alliance avec l'Église, parce que cette alliance est nécessaire au bien de ses sujets et à la perfection de la société qu'il gouverne. Cette vérité ayant déjà été prouvée, nous ne nous y arrêterons plus[1].

2° **Devoir de l'Église**. — D'un autre côté, l'État étant, lui aussi, dans l'ordre divin, l'Église doit travailler, par tous les moyens qui sont en son pouvoir, à consolider la puissance séculière, à établir dans la société la paix et le bonheur. Elle doit venir en aide au pouvoir par le secours de son enseignement, par le précepte souvent inculqué de l'obéissance aux lois, et, au besoin, par l'exercice de son droit de justice afflictive contre les révoltés et les insoumis. C'est elle, nous l'avons vu, qui est le plus ferme appui de l'ordre public ; et, disons-le à son honneur, jamais elle n'a failli au devoir qu'elle a envers les puissances du siècle. Chose bien digne de remarque, de nos jours, à ce moment où presque toutes les puissances la trahissent et l'abandonnent, elle ne cesse de rappeler aux citoyens le devoir de la soumission religieuse aux maîtres qu'ils se sont donnés, et cela même dans ceux de ses actes que l'on a dénoncés comme des attentats contre la société et les gouvernements, dans les encycliques *Mirari vos*, du 15 août 1832, et *Quanta cura*, du 8 déc. 1864, ainsi que dans le *Syllabus* !

Si l'État a tout intérêt à voir l'Église respectée et obéie, il est évident, d'autre part, que l'Église trouve aussi son propre avantage dans la tranquillité et le bonheur de la société civile. L'histoire prouve que la religion a toujours

1) V. ci-dessus, p. 112 suiv.

ressenti le contre-coup des agitations politiques et des perturbations sociales. Quand la société est livrée aux luttes et aux dissensions intestines, la liberté religieuse décroît fatalement, l'exercice de la juridiction spirituelle est troublé, son influence est amoindrie, et un grand danger menace les âmes. D'ailleurs, dans ces conjonctures critiques, le pouvoir public, obligé de veiller à sa propre conservation, est forcé de négliger les intérêts de l'Église; et le plus souvent, au lieu d'être, comme il le doit, l'auxiliaire du sacerdoce dans la propagation de l'Évangile, dans les œuvres de la charité et de la justice chrétiennes, il lui devient un obstacle. C'est pourquoi l'Église ne doit s'épargner aucune peine, aucun sacrifice, pour affermir et consolider l'autorité, pour maintenir la paix et l'ordre parmi le peuple.

Les deux pouvoirs doivent donc s'appuyer mutuellement. Par cette assistance réciproque chacun d'eux acquiert ce qu'il ne possède pas par lui-même. Il s'accroît de toute la force de son allié. Cette combinaison, en maintenant le principe salutaire de la distinction de l'Église et de l'État, leur donne à chacun une autorité semblable à celle qu'aurait exercée un pouvoir unique appelé à gouverner seul la société humaine. Mais on doit avoir grand soin, ici encore, d'éviter tout ce qui pourrait amener la confusion des pouvoirs et de leurs attributions. Les deux puissances doivent se maintenir rigoureusement dans les limites de leur compétence : elles doivent s'appuyer l'une l'autre, mais par l'emploi de moyens qui soient en rapport avec la nature de leur pouvoir particulier. La fin *propre* et *immédiate* de la puissance politique est de l'ordre purement naturel : tant qu'il n'est question que de maintenir la paix et la tranquillité dans la société civile, de faire respecter l'ordre moral naturel, et d'assurer à l'Église la pleine liberté de son action, l'État est parfaitement dans son rôle, il agit en vertu d'un pouvoir qui lui est propre. Mais, *par lui-même*, il n'a pas le droit d'intervenir dans les affaires de l'Église, de mettre à exécution les décisions et les sentences de la puissance spirituelle. En ces matières, il ne peut agir qu'en vertu d'une autorité que l'Église lui délègue, soit explicitement, soit implicitement, comme à son auxiliaire et à son subordonné. Dans l'ordre des vérités et des pratiques révélées,

dans la sphère surnaturelle où l'Église a ses fondements, l'État ne peut avoir d'autre droit. C'est pourquoi, dans l'accomplissement du devoir de protection il doit toujours suivre l'Église, jamais la devancer; il doit se contenter de mettre la force et les moyens dont il dispose au service de son alliée.

De même, Dieu n'ayant point voulu que le bonheur terrestre de l'humanité fût le but *propre* et *direct* de l'Église, celle-ci ne doit pas, sous prétexte de protection, viser à s'immiscer dans le gouvernement de la société temporelle, dans la sphère des intérêts politiques : son rôle, à elle, consiste aussi à soutenir les lois civiles par des moyens qui sont de sa compétence[1].

C'est ainsi que le christianisme devient vraiment religion *sociale*, c'est ainsi que la société devient vraiment *chrétienne-catholique*, sans que nous ayons à redouter les dangers de la confusion des deux ordres. Telle est, ce nous semble, la solution vraie du problème des rapports de l'Église et de l'État.

Preuves tirées de la tradition. — Cette solution est en parfait accord avec la pratique de l'Église et les enseignements constants de la tradition. Il est certain que, chaque fois qu'elle l'a crue possible, l'Église a toujours témoigné désirer cette alliance des deux pouvoirs, et que, quand le moment lui a paru favorable, elle l'a rappelée aux princes séculiers comme un devoir véritable et vraiment sacré. En agissant ainsi, elle ne réclamait pas, comme on l'a dit quelquefois, l'exécution d'un engagement que les souverains catholiques auraient librement contracté envers elle, soit par concordat soit de toute autre manière; non : c'est de la nature même des choses, c'est du droit divin qu'elle a toujours fait découler leur obligation de protéger la vraie religion, la religion chrétienne. Les princes contractent cet engagement comme une conséquence même de leur baptême. A l'appui de cette assertion, on pourrait apporter d'innombrables témoignages pris dans la double tradition de l'Église et de l'État; mais comme nous aurons occasion d'y revenir

1) V. Suarez, *De legibus*, lib. III, c. XI, en entier.

plus tard en parlant de la répression politique de l'hérésie et des délits d'impiété, il suffira pour le moment de donner quelques citations, prises dans des monuments d'époques différentes.

On vient de voir comment, au v[e] et au vi[e] siècle, saint Léon I et saint Grégoire I parlaient aux puissances de la terre du devoir qu'elles ont de protéger et de défendre l'Église de Dieu[1].

Le Pontifical romain nous fait connaître les enseignements que l'Église donna si longtemps aux rois dans la cérémonie de leur sacre, enseignements d'autant plus remarquables, qu'ils sont comme le résumé de toute sa doctrine sur la nature du pouvoir civil, ses devoirs et ses rapports avec le pouvoir sacerdotal. Voici les paroles que le métropolitain consécrateur adressait au prince en lui présentant le glaive, qui était placé sur l'autel. « Recevez » de nos mains qui, quoique indignes, ont été consacrées par » l'autorité des Apôtres et pour en tenir la place, recevez » l'épée royale qui vous est confiée, et souvenez-vous de la » parole du prophète : *Ceins tes reins de ton glaive, ô puis-* » *sant,* pour qu'avec cette épée vous puissiez donner force » au bon droit, écraser les oppresseurs, *défendre et pro-* » *téger la sainte Église de Dieu et les vrais croyants, dis-* » *siper et anéantir les hérétiques et tous les ennemis du nom* » *chrétien*, venir doucement en aide à la veuve et à l'orphe- » lin, rétablir ce qui tombe, soutenir ce qui est debout, afin » que vous méritiez de régner à jamais avec le Rédemp- » teur. » Puis, en lui posant la couronne : « Recevez la » couronne du royaume : sachez que par elle vous êtes rendu » participant de notre ministère, afin que, comme nous » sommes au-dedans les pasteurs et les conducteurs des » âmes, vous soyez au-dehors le vrai serviteur de Dieu, *le* » *fort défenseur de l'Église de Jésus-Christ contre tout ce* » *qui s'oppose à elle.* »

Nous voyons, au xvi[e] siècle, le concile de Trente demander également, comme un devoir qui lui est dû, la protection et l'appui des princes séculiers pour l'exécution de ses décrets. On lit au chap. XX de la sess. XXV, *De ref.* :

1) Pag. 115 et 248.

« Le saint concile est d'avis... qu'il faut rappeler aux princes » séculiers leur *devoir*. Il espère que les souverains catho- » liques, *que Dieu a constitués les défenseurs de la sainte* » *Église et de la foi*, non-seulement permettront de rendre » à l'Église ce qui lui appartient, mais encore rappelleront » leurs sujets à l'obéissance et au respect dus au clergé, » aux curés et aux degrés supérieurs de la hiérarchie; » qu'ils ne permettront pas que leurs employés et les » magistrats inférieurs violent l'immunité de l'Église et des » personnes ecclésiastiques. »

Ajoutons enfin que, de nos jours même, le Saint-Siége a souvent rappelé aux puissances temporelles cette obligation de défendre l'Église contre ses ennemis et leurs criminelles tentatives. Ce fut comme le premier acte du glorieux pontificat de Pie IX. Dans l'encyclique qu'il adressa à l'épiscopat, en 1846, en prenant possession du siége pontifical, après avoir redit, à ceux que Dieu appelle à gouverner les peuples, la parole de saint Léon, « que l'autorité suprême ne leur a pas été seulement donnée pour le gouvernement du monde, mais surtout pour la défense de l'Eglise..., » le Pape ajouta : « Nous-mêmes nous n'oublierons » pas qu'en donnant tous nos soins à la cause de l'Église, » nous devons travailler efficacement au bonheur de leur » règne, à leur propre conservation, et de manière à pro- » curer à ces princes un pacifique exercice de leurs droits » sur les provinces de leur empire. Nous pouvons avoir » ainsi confiance que tous les princes sauront favoriser, par » l'appui et le secours de leur autorité, nos vœux communs, » nos desseins et nos résolutions, et qu'*ils défendront la* » *liberté et l'intégrité des droits de l'Église, pour que le* » *Christ de sa main puissante défende aussi leur empire*. » Quelques années plus tard, il affirma solennellement cette même doctrine en condamnant *ex cathedra*, dans l'encyclique *Quanta cura* du 8 déc. 1864, l'opinion de ceux qui veulent en principe affranchir l'État du devoir de protéger par ses lois l'Église de Jésus-Christ. Voici les termes mêmes dont il s'est servi : « Contrairement à la doctrine des saintes » Écritures, de l'Église et des Saints-Pères, ils n'hésitent » pas à affirmer que la *meilleure* condition de société est » celle où l'on ne reconnaît pas au pouvoir l'obligation de

» réprimer par une sanction pénale les violateurs de la reli-
» gion catholique, *si ce n'est lorsque la tranquillité publique*
» *le demande*[1]. »

Nous le savons, pour infirmer l'argument tiré de la tradition, on a dit et souvent répété qu'en faisant appel au bras de la puissance séculière pour soutenir la religion, l'Église a entièrement méconnu l'esprit du Christ et des apôtres, et abandonné la conduite qu'elle-même avait tenue pendant les premiers siècles de son existence. Ces reproches ne datent pas d'hier : saint Augustin nous apprend que les Donatistes de son temps n'avaient point d'autre manière de raisonner contre les catholiques. Ils se plaignaient de la rigueur des lois portées contre eux et de la force armée que l'on employait à les réprimer, alléguant qu'on ne trouvait ni dans dans l'Évangile ni dans les écrits des apôtres que l'Église eût alors imploré contre ses ennemis l'appui de la puissance séculière[2]. Mais voici ce que leur répliquait le grand évêque d'Hippone ; sa réponse peut suffire de nos jours :
« Quand ces gens-là, pour nous empêcher de recourir aux
» justes lois des puissances contre les attentats de leur
» impiété, viennent nous dire que les apôtres n'ont jamais
» rien demandé de semblable aux rois de la terre, ils ne
» prennent pas garde que l'état de l'Église était bien dif-
» férent de ce qu'il est aujourd'hui, et que chaque chose
» vient en son temps. Car où étaient alors les princes qui
» crussent en Jésus-Christ et qui fussent en état de faire
» des lois pour son service et en faveur de la piété contre
» l'impiété? On en était encore à l'accomplissement de ce
» qui est exprimé par cette parole du prophète : *Pourquoi*
» *les nations se sont-elles émues? Pourquoi forment-elles de*
» *vains projets? Pourquoi les rois de la terre s'élèvent-ils*
» *et conspirent-ils contre le Seigneur et son Christ?* Et ce
» qui est dit un peu plus bas dans le même psaume ne
» s'accomplissait pas encore : *Comprenez, rois de la terre;*
» *devenez sages, vous qui gouvernez le monde ; servez le*
» *Seigneur avec crainte, et réjouissez-vous en lui avec*

1) V. encore les prop. 77, 78 et 79 du Syllabus.

2) Voir S. Augustin, *Contra lit. Petiliani*, lib. II, c. 20, oper. tom IX, col. 274. édit Migne.

» *tremblement*[1]. » Le saint docteur donna la même réponse à Vincent le donatiste et au prêtre Donat; il les engagea à faire la différence des temps et des circonstances, des princes idolâtres et des princes chrétiens[2]. Cette distinction nous la faisons aussi valoir contre nos contradicteurs.

II. **En quoi l'alliance des deux pouvoirs consiste.** — L'alliance des deux pouvoirs comprend un accord négatif et une coopération positive.

Accord négatif. — Il consiste en ce qu'aucune des deux puissances ne peut porter atteinte aux droits de l'autre, ni au légitime exercice de ces droits. Ainsi, l'Église doit éviter avec soin d'affaiblir le lien de la subordination des sujets à leur souverain, de jeter la perturbation dans la société, d'usurper les fonctions du pouvoir civil, de s'immiscer dans les affaires politiques. L'État, de son côté, doit s'abstenir de mettre jamais ses actes en opposition avec les lois de Dieu et de l'Église; il ne peut rien y avoir dans sa législation qui soit contraire aux droits de la société religieuse, de ses ministres, de ses membres; rien qui soit de nature à détourner les citoyens de leur fin dernière. Il doit donc, avant tout, étudier les lois de l'ordre spirituel, s'en inspirer, et mettre les lois civiles en parfaite harmonie avec elles.

Coopération positive. — Mais cet accord purement négatif ne suffit pas. Pour que l'alliance des deux pouvoirs soit sérieuse et efficace, il faut qu'au besoin ils se prêtent mutuellement une coopération positive.

1° L'Église doit à l'État :

a) Le secours de ses prières, par lesquelles elle appelle sur lui les bénédictions du ciel, afin que sa puissance s'affermisse dans l'amour de ses sujets et dans la paix avec les autres peuples. Les saints livres inculquent souvent l'obligation où sont les fidèles de prier pour les puissances établies;

1) *Lib. ad Bonifacium comitem*, seu *Epist.* 185, cap. V, oper. tom. II, col. 801, édit. Migne.

3) V. *Epist.* 93, al. 48, *Ad Vincentium*, et 173, al. 204, *Ad Donatum*, oper. tom. II, col. 321 et 753, édit. Migne.

b) Le secours également précieux de son enseignement sur l'origine divine du pouvoir, et celui du précepte rigoureux qu'elle fait aux sujets d'obéir aux maîtres que Dieu leur a donnés ;

c) L'emploi, contre les sujets rebelles, de son droit de justice afflictive : souvent ses peines, toutes spirituelles qu'elles sont, ont plus d'efficacité que les moyens de répression matérielle ; elles frappent même les actes que la justice humaine ne saurait atteindre ;

d) Son secours même matériel, en l'aidant de ses ressources pécuniaires, quand elle le peut. L'histoire nous fournit de nombreux et bien touchants exemples de la grande générosité de l'Église envers l'État. Saint Ambroise, saint Augustin, saint Exupère, après avoir donné leurs propres biens, allèrent, en des temps de calamités publiques, jusqu'à vendre les vases sacrés pour secourir les pauvres, racheter les captifs enlevés par les ennemis de l'empire, et affranchir les esclaves. Le droit canon permet formellement d'imiter cette conduite. On sait avec quelle munificence les grands papes saint Léon I et saint Grégoire I consacraient les revenus de l'Église romaine à réparer les maux que l'Italie avait à souffrir de l'irruption des barbares.

Les décrets des IIIe et IVe conciles de Latran sur l'administration des biens ecclésiastiques permettent aux évêques de céder de ces biens à l'autorité séculière dans le cas notoire d'un besoin urgent, à la seule condition d'obtenir l'assentiment préalable du Saint-Siége. C'est ainsi qu'en France, l'Église est souvent venue au secours de l'État par la vente de ses domaines. Ce sont des aliénations de cette nature qui formèrent une partie de la rançon du roi Jean, de saint Louis, de François I. Au XIIIe siècle, Philippe le Bel, manquant de ressources pour continuer la guerre contre l'Angleterre, demanda et obtint du pape Boniface VIII des subsides considérables sur tous les biens ecclésiastiques du royaume. Et à la fin du siècle dernier encore, le clergé offrit avec le plus grand désintéressement d'abandonner, sur les revenus de ses biens, une somme de 400 millions de francs pour prévenir la catastrophe financière dont la nation était menacée.

e) On peut ajouter que, dans l'intérêt de la paix et de

l'union, l'Église est toujours disposée à concéder à l'État des faveurs et priviléges en matière de discipline extérieure, dans les points qui ne touchent pas à sa constitution ni à ses droits ou libertés essentielles. Les concordats nous en donnent de nombreux exemples[1].

On voit, par ce que nous venons de dire, que l'Église est tout à la fois pour l'État un pouvoir tutélaire et un auxiliaire puissant. Saint Léon le Grand était bien autorisé à écrire à l'empereur Théodose : « Donnez-nous la liberté de défendre » la foi; car en faisant les affaires de l'Église nous faisons » en même temps celles de votre empire et de votre salut. » Si vous voulez conserver la possession paisible de vos » provinces, préservez l'Église des attaques de l'hérésie, et » les droits du Christ protègeront votre empire[2]. »

2° Le concours positif que l'État accorde à l'Église est d'une autre nature; il comprend les actes suivants :

a) Tout d'abord, accorder à l'Église la protection légale qui est due à toute société licite en soi, lui garantir les droits que la nature donne à une société légitime quelconque : elle doit pouvoir enseigner, juger, ordonner, légalement posséder les biens nécessaires à tous les besoins de l'association et de son gouvernement;

b) Pourvoir aux nécessités extérieures de l'Église, à l'entretien de son culte, aux moyens d'existence de ses ministres, lorsque les revenus des biens ecclésiastiques n'y peuvent suffire;

c) Favoriser, — c'est là le but suprême, la principale mission de la puissance temporelle, — favoriser l'établissement du règne de Dieu, mettre positivement ses lois en harmonie avec les lois de l'Église, et prêter, quand il en est besoin, l'appui de son autorité aux prescriptions de la loi religieuse; car la première condition d'une alliance vraie de la loi de l'État avec celle de l'Église c'est l'application des moyens de contrainte dont la première dispose dans tous les cas où la peine spirituelle est insuffisante;

d) Conséquemment, réprimer tout acte d'hostilité contre l'Église, s'unir à elle pour combattre l'hérésie, l'apostasie et le schisme.

1) V. ci-dessous, livre IV, chap. II.

2) Epist. XLIII, cap. 3, oper. tom. I, col. 826, édit. Migne.

Ces deux derniers points demandent des explications particulières, dont nous ferons l'objet du troisième article de ce chapitre.

III. **Quand et comment cette protection mutuelle doit être accordée.** — Il nous reste à dire quand et comment doivent être remplis les devoirs que l'alliance impose à chacun des deux pouvoirs.

Les devoirs que la loi divine impose à l'Église envers l'État sont de telle nature que leur exécution ne peut guère souffrir de difficulté; nous pouvons donc concentrer notre attention sur les obligations de la puissance séculière vis-à-vis de la religion et de l'Église.

1° *Le devoir négatif est absolu.* — Le devoir que nous avons appelé *négatif* est absolu, il n'admet point d'exception, il ne cesse jamais d'obliger l'État, il est toujours et à chaque instant exigible, *semper et ad semper*, comme disent les théologiens. C'est en effet le propre des *obligations de ne pas faire*, lorsqu'elles sont imposéés par la loi divine naturelle et positive, de ne pouvoir être abrogées ni suspendues : ne pas les observer serait en réalité faire le mal, ce qui n'est jamais permis. En ce point la morale chrétienne est inflexible.

2° *Le concours positif est soumis à différentes règles.* — Mais il faut raisonner tout différemment du devoir de *coopération positive*. Celui-ci est, quant à son exécution, soumis à des règles diverses, qui se tirent de sa nature et de son objet.

a) Il est tout d'abord évident qu'il y a des lois divines et ecclésiastiques auxquelles l'État n'a nulle sanction *directe* à donner, et pour lesquelles l'Église ne lui demandera jamais son concours. Pour s'en convaincre, il suffit de passer en revue les principaux préceptes qui obligent tous les chrétiens, ceux, par exemple, des actes de foi, d'espérance, de charité, de la prière, de la messe à certains jours, de la confession annuelle, de la communion pascale, etc. On ne peut user de contrainte matérielle pour faire faire des actes religieux, qui exigent, pour être sincères et bons, des dispositions intérieures que la force ne saurait imposer ni inspirer. Tout ce que peut ici la puissance séculière,

c'est d'accorder valeur légale aux peines canoniques comminées par l'Église contre les violateurs de ces lois, et d'en assurer l'exécution dans le for extérieur et civil. Pourquoi ne pourrait-elle venir en aide de cette manière à la puissance ecclésiastique? Qu'est-ce qui pourrait même l'empêcher d'ajouter des déchéances de l'ordre politique aux déchéances spirituelles prononcées par les saints canons? Il y a bien en cela une certaine contrainte, mais elle n'est qu'*indirecte;* on ne peut la trouver mauvaise sans contester du même coup la légitimité de toute la législation pénale de l'Église, législation qui, comme les lois pénales de la société civile, a pour but non-seulement de faire expier le délit ou le crime et de venger l'ordre public troublé, mais encore de ramener les méchants dans la voie du devoir, et d'empêcher les bons d'en sortir par la salutaire influence de cette contrainte morale.

b) En second lieu, même dans les matières pour lesquelles l'État peut accorder à l'Église son concours positif et direct (par exemple interdire la propagation de l'hérésie et le travail du dimanche, exécuter les sentences d'excommunication, etc.) il n'est pas tenu d'intervenir toujours d'une manière continue. Il n'y a pour lui véritable obligation de prêter sa coopération que dans deux cas : lorsqu'il y a urgente nécessité de venir au secours de l'Église ou de ses ministres, de défendre la foi menacée, de protéger les fidèles dans l'exercice de leur liberté religieuse et des droits de leur conscience etc., — et lorsqu'il en est requis par l'Église elle-même; car comme nous l'avons montré précédemment, il appartient à l'Église de définir à l'État ses obligations envers la religion, et de les lui faire observer; ces obligations sont du nombre des choses spirituelles dans lesquelles le souverain séculier, s'il est baptisé, est directement soumis au pouvoir ecclésiastique[1]. Hors de là, dit Suarez, son concours est de simple conseil, non de précepte[2].

Mais d'autre part, remarquons-le bien, l'État ne peut jamais imposer sa coopération à l'Église : le droit de patronage n'accordant au pouvoir protecteur aucune juridiction

1) V. ci-dessus, pp. 195 et suiv.

2) *De legibus*, lib. III. cap. XI, n. II. — *Schema de Eccl.*, n° 45.

proprement dite sur les matières qui sont de la compétence du pouvoir protégé, celui-ci reste toujours libre d'accepter ou de refuser le concours qui lui est offert. L'État ne peut jamais s'immiscer de force dans les affaires de l'Église ; il ne doit intervenir que s'il en est au moins tacitement requis.

L'évêque du dehors — C'est d'après ces principes qu'il faut expliquer le titre *d'évêque du dehors* et de *protecteur des canons*, dont les empereurs se sont souvent glorifiés, et dont ils ont souvent aussi abusé, comme nous le dirons au chapitre suivant. « *L'évêque du dehors*, dit Fénélon, ne » doit jamais entreprendre la fonction de celui *du dedans*. » Il se tient, le glaive en main, à la porte du sanctuaire ; » mais il prend garde de n'y entrer pas. En même temps » qu'il protége, il obéit ; il protége les décisions, mais il » n'en fait aucune. Voici les deux fonctions auxquelles il se » borne : la première est de maintenir l'Église en pleine » liberté contre tous ses ennemis du dehors, afin qu'elle » puisse au-dedans, sans aucune gêne, prononcer, décider, » approuver, corriger, enfin abattre toute hauteur qui s'élève » contre la science de Dieu ; la seconde est d'appuyer ces » mêmes décisions, dès qu'elles sont faites, sans se per- » mettre jamais, sous aucun prétexte, de les interpréter. » Cette protection des canons se tourne donc uniquement » contre les ennemis de l'Église, c'est-à-dire contre les no- » vateurs, contre les esprits indociles et contagieux, contre » tous ceux qui refusent la correction. A Dieu ne plaise que » le protecteur gouverne, ni ne prévienne jamais en rien » ce que l'Église règlera[1]. »

Lorsque dans ses rapports avec la religion le pouvoir séculier s'écarte de ces règles essentielles, son concours devient facilement domination et persécution déguisée ; au lieu de protéger l'Église, il la met en servitude.

c) Enfin, il se peut faire que, même dans les circonstances où le devoir de coopération positive semble obliger l'État, l'exécution de ce devoir doive rester suspendue. Car s'il n'est jamais permis de faire le mal, il peut l'être parfois de ne pas faire le bien. La théologie enseigne qu'un devoir positif, nous fût-il d'ailleurs imposé par la loi naturelle et la

1) *Discours prononcé au sacre de l'Électeur de Cologne*, 1er *Point*.

loi divine, demeure suspendu aussi longtemps que son exécution est impossible, ou trop difficile, ou trop dangereuse, ou inopportune. C'est, en général, lorsqu'à raison des circonstances de temps, de personnes, de lieux ou de choses, le mal qui résulterait de la mise à exécution de ce devoir serait sans proportion plus grand que le bien que l'on voudrait réaliser. Ainsi le devoir de coopération ou de concours que l'État est tenu d'accorder à l'Église cesse lorsque son exécution serait nuisible à l'Église elle-même, impossible ou trop dangereuse pour l'État. C'est l'hypothèse dont nous aurons à nous occuper au chapitre suivant.

ARTICLE 3e.

De la tolérance des fausses religions.

Nous avons dit qu'en thèse générale, l'État chrétien doit aider l'Église à établir dans la nation le règne de la vraie religion, et à l'y maintenir quand il y est établi. Il s'agit maintenant d'examiner l'étendue de ce principe, d'en étudier les diverses applications, et d'en résoudre les difficultés. On verra ainsi jusqu'à quel point il est défendu, dans quelles limites il peut être permis de tolérer l'enseignement et la pratique des fausses religions. Pour une plus facile intelligence des choses, nous envisagerons la question alternativement du côté de la puissance spirituelle et du côté de la puissance civile.

§ 1er.

De la tolérance dans l'Église. — Pouvoir de l'Église sur les infidèles et les hérétiques.

Sur le terrain dogmatique l'Église catholique condamne toutes les autres religions, nous le savons; mais doit-elle aussi au dehors, par voie de répression, user de son autorité spirituelle contre tous ceux qui suivent un autre symbole que le sien? L'examen de cette première question est important; il doit préparer les voies à la solution du problème de la tolérance politique que nous aurons à traiter ensuite.

Il est essentiel d'établir ici une distinction entre les *infidèles* ou non-baptisés et les *hérétiques*; le pouvoir de l'Église n'est pas le même à l'égard des uns et des autres.

I. **Pouvoir de l'Église vis-à-vis des infidèles et de leur culte.** — L'autorité de l'Église ne s'étend pas au-delà de ses membres; elle n'atteint directement que ceux qui sont devenus ses enfants, ses sujets, par le baptême[1]. Ce principe général, qui est enseigné dans la sainte Écriture et la tradition, est susceptible de nombreuses applications.

a) Elle a le droit de prêcher l'Évangile aux infidèles. — Les infidèles—juifs, païens, mahométans, etc., quelque nom qu'ils portent—ne dépendent pas directement de la juridiction de l'Église : celle-ci ne peut ni les soumettre à ses lois, ni les juger, ni les punir. Cela ne veut pas dire qu'elle doive rester muette en présence de leurs erreurs. En même temps qu'il lui a confié le dépôt sacré de la révélation, Dieu lui a donné la mission de la faire connaître à tous les hommes indistinctement, le droit de leur prêcher l'Évangile, de les exhorter à travailler au salut de leur âme et à entrer dans son sein : *Ite, docete omnes gentes*. S'il n'en était ainsi, les apôtres n'auraient pu commencer l'œuvre de la conversion du monde. Ce droit primitif est resté et restera toujours dans l'Église. Aucun homme de sens ne voudra soutenir que les infidèles peuvent empêcher la prédication de la foi et persécuter les ministres de la parole de Dieu. S'ils l'essayaient, l'Église pourrait incontestablement appeler à son secours les puissances chrétiennes, et les engager à lever par la force des armes les obstacles que l'on voudrait mettre à sa mission divine. Telle est la doctrine enseignée *ex professo* par saint Thomas d'Aquin[2] et généralement par tous les théologiens après lui, doctrine approuvée par les anciens Pères et en particulier par le pape saint Grégoire le Grand dans ses deux lettres à Gennade, patrice et exarque d'Afrique[3]. C'est ainsi que, de nos jours, nous avons vu des nations

1) V. Concile de Trente, sess. XIV, cap. II. *De pœnit.* — Epist. I ad Cor.,V, 12-13.—Cap. *Multi*, 2. q. 1, et cap. *Gaudemus, De conv. conjugat.*

2) *Summa Theol.* 2. 2. q. X.

3) *Epistol.* lib. 1, ep. 74 (al. 72) et 75 (al. 73), oper. tom III, col. 528-9, édit. Migne.

chrétiennes stipuler, dans leurs traités avec les nations infidèles, la liberté de nos missionnaires, et prendre par là l'engagement d'honneur de protéger la prédication de l'Évangile, au besoin même par la force, — engagement que la France en particulier a glorieusement rempli à différentes reprises.

b) Elle ne peut imposer la foi aux infidèles. — Mais autre chose est faire usage des armes pour ouvrir un libre accès à la prédication de l'Évangile, autre chose employer la force pour convertir les infidèles et leur imposer les vérités révélées. Si grande que soit la préoccupation de l'Église à l'égard de leur salut, néanmoins elle s'est toujours interdit et a toujours dû s'interdire l'emploi de la contrainte ou d'autres moyens directs pour les obliger à croire. La foi, en même temps qu'elle est un don de Dieu, est aussi un acte de la volonté humaine, *credere voluntatis est*, dit saint Thomas. L'obligation d'adhérer aux dogmes du christianisme est un devoir renfermé dans le sanctuaire de la conscience, dont nul pouvoir humain ne peut forcer l'exécution par une violence extérieure. Dieu seul a le droit de punir le défaut de foi extérieure, parce qu'il peut seul constater le délit. L'homme ne doit donc pas, il ne peut pas être amené à la foi par la force, mais uniquement par la persuasion. Toutes les lois de l'Église se prononcent en ce sens. Voici notamment les paroles de saint Grégoire le Grand : « Quiconque » désire sincèrement amener à la vraie foi ceux qui sont » étrangers à la religion chrétienne, doit employer, pour » arriver à ce but, les moyens de douceur et non la sévérité, » de peur que les infidèles, qu'aurait peut-être convaincus » l'évidence du raisonnement, ne fuient devant la con» trainte. Quand on agit autrement, on prouve que l'on » cherche ses propres intérêts plutôt que les intérêts de » Dieu même. Il faut donc se conduire à leur égard de » façon, non à les chasser, mais à les gagner par la per» suasion et la mansuétude, et à les faire ainsi venir à » nous[1]. » Et saint Athanase, ce grand génie, disait : « Ce » n'est pas avec le glaive, ce n'est pas à l'aide des soldats » et des javelots qu'on prêche la vérité, mais avec la per» suasion et le conseil[2]. »

1) *Epistol.* lib. XIII, *Epist.* 12. Oper. tom. III, col. 1267, édit. cit.

2) *Hist. Arian. ad Monacos,* oper. tom. I, col. 695, édit. Migne. V. encore

c) Elle ne permet pas qu'on baptise les enfants des infidèles contre le gré de leurs parents. — C'est pour éviter jusqu'à l'ombre de la contrainte que l'Église défend en général de conférer le baptême aux enfants non adultes des infidèles contre le gré ou même à l'insu de leurs parents ou de ceux qui en tiennent la place, par exemple de leurs tuteurs : « Ce n'est pas la coutume de l'Église, dit saint » Thomas, que les enfants des infidèles soient baptisés » malgré leurs parents. »

Néanmoins, lorsque, de fait et malgré la prohibition canonique, un enfant de cette sorte a été baptisé sans l'assentiment de ses parents, les lois de l'Église demandent qu'il soit soustrait à la puissance paternelle (sans qu'on puisse, pour ce motif, le déshériter) jusqu'à ce que son éducation religieuse soit complète, et l'édifice de sa conversion solidement établi. Tel fut le cas du juif Mortara, devenu aujourd'hui un apôtre. L'incrédulité seule a pu voir dans cette disposition de la loi ecclésiastique une violation des droits de la nature : au point de vue supérieur de la foi, point de vue auquel l'Église ne peut pas ne pas se placer sans se nier elle-même, ce principe est très rationnel et très équitable. Eh quoi ! on trouve justes et sages les lois civiles qui donnent aux juges séculiers le pouvoir de suspendre l'exercice de la puissance paternelle en des circonstances où les intérêts temporels des enfants l'exigent, et l'on ferait un crime à l'Église, à un État catholique, de vouloir sauvegarder les intérêts spirituels et éternels de leurs sujets, l'honneur de la religion et de la société chrétienne !

La défense, du reste, on le comprend, ne concerne pas les enfants qui ont atteint l'âge de raison. L'enfant adulte qui demande librement le baptême doit y être admis, même contre la volonté formelle de ses parents. La puissance paternelle, qui vient de Dieu, ne peut pas être opposée au droit et au devoir rigoureux que Dieu lui-même fait à tout homme d'entrer dans la voie du salut éternel du moment où cette voie lui est connue.

Can. *Qui sincera*, § *Si Judæi* 8, D. — Cap. *Judæi* h. t. — Conc. Later. III, app. XX, cap. 1, apud Mansi tom. XII, col. 355. — Suarez. *De fide*, Disp. XVIII. — De Lugo, *De virtute fidei*, Disp. XIX, sect. 2.

d) Elle ne peut interdire l'exercice du culte des infidèles. — Loin que l'Église veuille faire violence à la conscience des infidèles, elle ne se reconnaît même pas le droit d'interdire l'exercice de leur culte. C'est encore une conséquence de notre principe général. Bien plus, elle veut que, tant qu'ils ne se montrent pas hostiles à ses ministres, ils soient protégés dans leurs personnes et leurs biens par les pouvoirs publics. Elle a toujours sévèrement condamné la conduite inhumaine des princes chrétiens qui, en dehors des cas justifiés par des raisons vraiment légitimes, voulurent les priver de leur liberté, les spolier de leurs biens ou leur imposer des charges iniques. C'est ainsi qu'elle s'est partout montrée la grande protectrice des juifs, les accueillant avec charité dans ses États temporels, à Rome, à Ancône, à Ferrare, à Urbin, et cela à une époque où la législation d'un grand nombre de nations leur faisait une situation vraiment intolérable. Si dans ses lois à leur égard on voit partout une tendance favorable à la religion chrétienne, ce qui doit être, on ne peut cependant méconnaître qu'elles ne soient empreintes d'un grand esprit d'indulgence et de mansuétude. C'est ainsi encore qu'en 1537, Paul III donna une bulle pour déclarer solennellement aux souverains catholiques qu'il ne leur était pas permis d'enlever aux infidèles du nouveau monde leur liberté ni leurs biens, mais qu'il fallait les inviter à embrasser la religion chrétienne par l'annonce de la parole sainte et l'exemple des bonnes œuvres, ajoutant qu'il désapprouvait et condamnait toute conduite contraire[1].

Cependant, tout en traitant avec humanité ceux qui sont hors de la foi, l'Église ne perd pas de vue l'honneur du christianisme et le bien spirituel des fidèles. Pour préserver ses enfants de tout danger de perversion, elle est en droit de leur prescrire des règles de conduite à observer à l'égard des non-baptisés; elle est en droit d'engager les princes chrétiens à mettre à la liberté religieuse de leurs sujets infidèles les limites et les conditions qu'exigent le bien de la religion et l'ordre moral de la société civile, comme nous le dirons en traitant de la tolérance politique.

1) Sur la protection que les saints Canons accordent aux juifs, à leurs biens et à leur culte, v. Phillips. ouv. cit., § 99, tom. 2, pag. 294 suiv.

II. **Pouvoir de l'Église sur les hérétiques.** — Voyons maintenant quel est le pouvoir de l'Église à l'égard des hérétiques. Les principes qui viennent d'être exposés sur la liberté religieuse des infidèles ne paraissent pas, à première vue, s'accorder avec la doctrine que la théologie professe sur la tolérance des hérétiques et de leur culte; mais quand on examine de près cette doctrine, la contradiction apparente disparaît bientôt.

1° **Caractères propres de l'hérésie.** — Par le baptême, sacrement de la régénération, l'homme reçoit de Dieu le don de la foi chrétienne, qu'il jure de garder fidèlement jusqu'à la mort; et il devient sujet de l'Église, à laquelle il promet amour et obéissance. Celui donc qui, malgré ces promesses solennelles, rejette ne fût-ce qu'un article du symbole catholique, méprise tout à la fois le Christ, auteur de la révélation, et l'Église, son organe visible, contre l'enseignement et l'autorité desquels il s'insurge. Il devient ainsi un sujet révolté, dont la désobéissance et la félonie doivent être châtiées. Nous allons le prouver; mais auparavant il nous faut bien préciser les caractères que doit présenter l'hérésie pour constituer aux yeux de l'Église un délit punissable. Ces caractères sont au nombre de deux.

a) *Opiniâtreté.* — Il faut d'abord opiniâtreté à rejeter un dogme que l'on sait pertinemment défini par l'Église. Il y a une grande différence entre l'hérétique dans le sens propre et rigoureux, et celui qui erre matériellement dans la foi, soit par ignorance tout-à-fait involontaire, soit même par négligence à s'instruire des vérités de la religion, pourvu d'ailleurs qu'il demeure intérieurement soumis à l'Église et disposé à accepter ses décisions. Dans ce dernier cas l'erreur ne constitue pas même la plus légère faute aux yeux de la morale, ou bien, si elle est plus ou moins coupable suivant le dégré de l'insouciance, elle ne constitue pas néanmoins le crime proprement dit d'hérésie, parce qu'il lui manque le caractère de vraie et formelle rébellion contre l'autorité de l'Église.

b) *Opposition extérieure.* — Il faut, en second lieu, que l'opposition à ce dogme soit manifestée par des actes extérieurs, paroles, signes ou faits. Tant que le délit demeure

renfermé dans le domaine intérieur de la conscience, il n'a que Dieu pour témoin, il ne peut être puni que par lui. L'Église ne juge, en son for public, que des choses extérieures.

Ceux donc qui, par le fait de leur naissance de parents qui ont depuis longtemps abandonné l'Église, se trouvent hors d'état de connaître par eux-mêmes la véritable doctrine catholique ; ceux à qui, dès le berceau, un faux enseignement a présenté l'Église comme engagée dans les voies de l'erreur, ceux-là ne sont point, à proprement parler, des *hérétiques*, et il ne peut être question de leur appliquer aucune peine. Il faut ici faire la part très large aux préjugés de l'éducation première : rien n'est plus difficile que de s'en délivrer. Plusieurs de nos frères séparés que la grâce a ramenés dans le giron de l'Église ont avoué, après leur retour, être restés de bonne foi jusqu'à un âge avancé, malgré de persévérantes et consciencieuses recherches. C'est bien ici le lieu de rappeler les touchantes paroles que saint Augustin, ce grand converti, adressait aux hérétiques de son temps : « Qu'ils sévissent contre vous, disait-il, ceux » qui ne savent pas avec quel labeur on trouve la vérité. » Qu'ils sévissent contre vous ceux qui ne savent pas com- » bien il est rare et difficile que la sécurité d'un esprit re- » ligieux dissipe les ténèbres de la chair et de l'imagination. » Qu'ils sévissent contre vous ceux qui ne savent pas avec » quelle peine on parvient à guérir l'œil de l'homme inté- » rieur, par combien de soupirs et de gémissements on ob- » tient de connaître quelques-unes des vérités qui ont Dieu » pour objet. Pour moi, qui n'ai pu qu'après avoir été long- » temps et cruellement ballotté par l'erreur, contempler » enfin la vraie lumière, il ne m'est pas possible de sévir » contre vous[1]. »

Il est même au point de vue où nous nous plaçons maintenant, beaucoup de ces hérésies anciennes dont les sectateurs doivent être considérés comme des infidèles, le baptême ne s'y administrant plus, ou ne s'y administrant pas dans les conditions essentielles de validité prescrites par Jésus-Christ.

1) *Contra epist. Manichœi*, cap. II, oper. tom. VIII, col. 174, édit. Migne.

2° **L'Église doit punir sévèrement l'hérésie.** — Mais il est vraiment impossible que l'Église ne fasse pas usage, contre les hérétiques proprement dits, de son droit de justice afflictive.

a) Aux yeux de l'Église, en effet, l'hérésie est un crime affreux, un crime social qui ébranle directement le fondement de la foi, la pierre angulaire de l'édifice de notre rédemption, c'est-à-dire la révélation et l'autorité de l'Église qui en est la gardienne et l'organe. Les païens blasphémaient Dieu, mais ils ne le connaissaient pas : l'hérésie déchire sciemment la vérité, dit S. Jean Chrysostome. D'autre part, les chrétiens peuvent facilement se soustraire aux embûches du paganisme et du judaïsme ; mais combien il en est qui n'ont su résister aux séductions de l'hérésie, qui ont été par elle jetés hors de la voie unique qui mène à la vie éternelle !

C'est ce qui nous explique pourquoi l'Église a toujours manifesté dans ses lois contre ce crime l'intolérance la plus absolue, pourquoi elle se sert de termes si sévères et si durs chaque fois qu'elle en parle, pourquoi elle le frappe de ses peines les plus rigoureuses. Elle rejette les hérétiques de son sein et les dépouille de toutes les charges et avantages qu'ils tenaient d'elle. Lorsqu'à raison du caractère particulier de leur opiniâtreté, elle croit devoir les excommunier nommément et les dénoncer solennellement à la communauté des fidèles, ceux-ci sont obligés d'éviter tout commerce avec eux. Enfin, quand les circonstances le lui permettent, elle appelle à son aide la puissance séculiere et demande l'appui de ses lois pénales, Que si ces chrétiens égarés veulent rentrer dans son giron, elle les soumet à l'obligation d'une abjuration publique.

b) En agissant ainsi, l'Église ne fait qu'user d'un pouvoir analogue à celui qui existe dans toute société parfaite. Si un État ne peut tolérer qu'il se forme dans son sein et dans sa sphère une société qui prétende se soustraire à l'autorité publique, parce qu'une pareille tolérance le conduirait à sa ruine, comment veut-on que l'Eglise soit plus tolérante envers des enfants rebelles qui s'insurgent opiniâtrement contre son autorité ? Si tout État qui veut subsister a le droit de protéger les bases essentielles de son existence

contre les attaques de ses membres, et d'appeler à son secours une puissance amie, pourquoi l'Église n'aurait-elle pas le même droit envers ceux qui, en rejetant l'unité de sa doctrine, ébranlent directement le fondement même sur lequel elle repose ?

Il faut raisonner du schisme comme de l'hérésie : quoiqu'il ne rejette pas formellement la vérité de la foi catholique, il s'affranchit néanmoins de *l'autorité* du pasteur suprême et du lien de l'obéissance; et ainsi, comme l'hérésie brise l'unité de la foi, le schisme brise l'unité de la charité, il érige autel contre autel. C'est pourquoi l'Église le considère comme un crime aussi grave que l'hérésie, et elle le traite en conséquence avec la même rigueur.

3° **Charité de l'Église dans la répression de l'hérésie.** — On a souvent accusé l'Église d'avoir méconnu, dans ses lois contre l'hérésie et le schisme, l''esprit du christianisme, esprit de douceur et de mansuétude. C'est le reproche habituel que lui font les incrédules. Ces hommes en appellent volontiers à la paix et à la charité; mais pour eux ces vertus chrétiennes ne sont autre chose qu'une coupable condescendance à tout laisser faire, à tout laisser dire, à tout laisser passer, et, sous le prétexte de ménager les personnes, à se rendre complices de leurs désordres. Nous l'avouons volontiers, jamais l'Église ne pratiquera cette tolérance. Elle veut la paix, mais la paix véritable, celle qui est fondée sur la vérité, la justice et le droit, celle, par conséquent, qui est l'ennemie naturelle de l'erreur, du vice et de la révolte. Elle veut la charité, elle l'impose à tous ses enfants comme le devoir le plus rigoureux de la vie chrétienne; elle le leur impose envers tous les hommes indistinctement, amis ou ennemis, chrétiens ou infidèles, catholiques ou hérétiques; elle veut que nous les aimions tous d'une affection vraie et sincère, que nous priions pour eux, que nous les secourions dans tous leurs besoins corporels et spirituels, jusqu'à nous réduire nous-mêmes pour eux à la dernière nécessité, jusqu'à donner pour eux notre vie, s'il le faut. Mais en même temps elle sait avertir, menacer et au besoin punir sévèrement. La vraie charité ne consiste pas à laisser se répandre l'erreur qui tue les âmes, mais à en ar-

rêter les progrès; ni à laisser le mal impuni, mais à le réprimer pour corriger les coupables et préserver les innocents. C'est ainsi que dans la répression de l'hérésie et du schisme elle pratique de la manière la plus parfaite le précepte divin de la charité. Son but est, d'une part, d'écarter des fidèles les dangers de la séduction, et de leur inspirer une vive horreur de ce double crime : le Christ a chargé les pasteurs de veiller avec soin sur leur troupeau, d'en éloigner les loups et les faux prophètes, d'y maintenir l'union dans la foi et dans l'obéissance, de ne point y laisser l'ivraie se mêler au bon grain ; c'est pourquoi ils sont tenus de mettre tout en œuvre pour préserver leurs ouailles de la contagion des fausses doctrines et de l'esprit d'insubordination. D'autre part, l'Église ne perd point de vue le salut de ceux mêmes qu'elle frappe : elle veut, par une salutaire confusion, les ramener dans la voie de la vérité et de l'obéissance, c'est-à-dire dans la voie du salut, du vrai bonheur[1].

§ 2.

De la tolérance dans l'État chrétien.

I. **Liberté religieuse des infidèles.** — Nous n'avons ici qu'à faire l'application des principes qui viennent d'être exposés sur la tolérance dans l'Église.

1° **Liberté de leur conscience.** — L'État chrétien doit laisser à ses sujets *infidèles*, c'est-à-dire non baptisés, la liberté individuelle de leur conscience; il ne peut user de contrainte pour les forcer à embrasser la foi. Si l'Église, qui a reçu la mission de prêcher l'Évangile à toutes les nations, n'a point ce pouvoir, à plus forte raison la puissance séculière en est-elle dépourvue. « Les infidèles qui n'ont jamais » reçu la foi chrétienne, comme les juifs et les païens, ne » sauraient, en aucune façon, *nullo modo,* dit saint Thomas, » être contraints de l'adopter, parce que la foi dépend de la » volonté[2]. » Suarez commente ainsi cette parole de l'ange

1) V. Muzzarelli, Œuvres choisies, I, p. 330.
2) *Summ. theol.* 2. 2. q. 10, art. 8.

de l'école : « C'est l'opinion commune des théologiens que » l'on ne peut forcer les infidèles, qu'ils soient sujets ou » qu'ils ne le soient pas, à embrasser la foi, alors même » qu'ils en ont acquis une connaissance suffisante[1]. »

2° **Liberté de leur culte.**—Mais l'État doit-il aussi tolérer les cérémonies religieuses des infidèles? Saint Thomas a encore donné, avec sa réserve et sa prudence ordinaires, les éléments de la solution de cette question. Suivant sa manière de procéder, le docteur angélique s'objecte d'abord à lui-même cette difficulté : « Il semble qu'il ne devrait pas » être permis de tolérer les cérémonies religieuses des infi- » dèles, car il est manifeste qu'ils pèchent en les pratiquant; » or, ne paraît-il pas que l'on coopère au péché d'autrui, » lorsque, pouvant l'empêcher, on néglige de le faire? » Voici comment il répond : « Le gouvernement humain, » ayant sa source dans le gouvernement divin, doit, autant « qu'il est en lui, s'efforcer de l'imiter. Or, quoique Dieu soit » tout-puissant et souverainement bon, il ne laisse pas de » permettre que certains maux arrivent dans le monde, bien » qu'il le puisse empêcher. Il le permet soit parce qu'en s'y » opposant il ravirait à l'homme des biens plus considérables » (par exemple la liberté), soit parce qu'il naîtrait de là d'au- » tres maux plus graves encore. C'est pourquoi, bien que les » infidèles pèchent en pratiquant leurs rites religieux, il faut » néanmoins les tolérer, soit à cause du bien qui s'y trouve » encore, soit à raison du mal qui en pourrait résulter. Les » juifs observent leurs rites, dans lesquels la vérité de la foi » que nous gardons était autrefois préfigurée : il en résulte » cet avantage que nous avons le témoignage de nos ennemis » en faveur de notre foi. Quant aux cultes des autres infi- » dèles, qui sont contraires en tout à la vérité, et complète- » ment inutiles, ils ne mériteraient pas de tolérance si ce » n'est pour éviter quelque mal, par exemple, le scandale, » l'antipathie, ou quelque obstacle au salut de ceux qui, ainsi » tolérés, se seraient peu à peu convertis[2]. »

1) *De fide*, Disp. XVIII, sect. III, n. 4. Voir encore De Lugo, l. c. Billuart, *De fide*, Dissert. V, art. II, *Dico* 1°.

2) L. c. art. 11.

Les grands théologiens qui sont venus après saint Thomas n'ont fait que développer sa pensée. Pour ne point fatiguer mes lecteurs par de trop longs détails, je me contenterai d'exposer ici la doctrine de Suarez, que l'on peut à bon droit considérer comme un des plus fidèles organes de l'école. « Il semblerait, dit-il, qu'on ne dût point tolérer » dans les pays chrétiens les coutumes religieuses des infi- » dèles, c'est-à-dire, de ceux qui ne sont point baptisés, les » païens, les mahométans, attendu que ces cérémonies four- » millent de superstitions, et sont préjudiciables à l'honneur » du vrai Dieu, dont les princes chrétiens sont certainement » obligés de procurer le véritable culte. — Mais saint Tho- » mas distingue avec raison deux espèces de coutumes reli- » gieuses : quelques-unes sont contraires à la raison et à » Dieu, tel qu'on peut le connaître par les lumières naturel- » les, par exemple, l'idolâtrie; d'autres, tout en étant inad- » missibles si on les compare à la foi chrétienne et avec ses » prescriptions, ne sont ni mauvaises en elles-mêmes, ni dé- » raisonnables. De ce nombre sont les usages des juifs et » peut-être aussi plusieurs cérémonies des mahométans et de » cette classe d'infidèles qui adorent le seul vrai Dieu. Quant » aux premiers, l'Église [l'État chrétien] ne doit point les » tolérer parmi les infidèles qui font partie de ses sujets, » parce que d'une pareille tolérance il ne pourrait résulter » aucune utilité ni pour les infidèles eux-mêmes, ni pour » l'État. Ce n'est là toutefois qu'un principe général; il ar- » rive souvent que les princes chrétiens ne peuvent pas empê- » cher de telles pratiques sans porter à la nation et même aux » sujets chrétiens un préjudice notable. Dans ce cas, ils peu- » vent les tolérer sans péché, selon la parole que Jésus-Christ » répondit aux serviteurs qui demandaient au père de famille » s'ils devaient aussi enlever l'ivraie : Non, leur dit-il, de » peur qu'en l'arrachant, vous ne déraciniez aussi le bon grain.

» Relativement à celles des cérémonies religieuses des » infidèles qui, tout en étant opposées à la foi chrétienne, » ne répugnent pas à la raison naturelle, il est indubitable » qu'on n'a pas le droit de contraindre les infidèles à les » abandonner, même quand ils sont sujets. L'Église [l'État » chrétien] doit au contraire les tolérer. Saint Grégoire l'en- » seigne expressément par rapport aux juifs : il défend de

» leur enlever leurs synagogues, et de les empêcher de pra-
» tiquer les cérémonies de leur culte, et veut qu'on leur
» permette de célébrer leurs solennités. La raison qu'on en
» donne c'est que, ces cérémonies n'étant pas mauvaises en
» vertu de la loi naturelle, un prince temporel, même chré-
» tien, n'a pas en soi le droit de les interdire. La seule rai-
» son qu'on peut alléguer pour justifier une telle défense,
» c'est que ces rites sont contraires à la foi chrétienne;
» mais cette raison n'est pas suffisante quand il s'agit d'in-
» dividus non soumis à l'autorité spirituelle de l'Église.
» On ajoute, pour fortifier notre sentiment, que faire une
» telle défense serait en quelque sorte imposer la foi par la
» violence, ce qui n'est jamais permis[1]. »

3° **Résumé de la doctrine des théologiens.** — La doctrine des théologiens catholiques sur la tolérance politique du culte des infidèles peut être ramenée aux points suivants :

a) Les États chrétiens peuvent et doivent tolérer les cérémonies religieuses des infidèles qui, bien que contraires à la foi chrétienne, ne sont pas contraires à la loi naturelle, parce que, dans l'ordre surnaturel, dans l'ordre des vérités et des pratiques révélées, l'État n'a pas d'autorité directe et propre; il ne peut agir que comme l'auxiliaire et le subordonné de l'Église; or, l'Église elle-même n'a point à cet égard de pouvoir sur les infidèles.

b) Si, au contraire, le culte des infidèles contient des pratiques opposées à la loi naturelle, *en principe général* le prince chrétien peut et doit les interdire dans ses États; car la liberté a ses limites nécessaires dans la raison et dans la morale sociale naturelle. Nul ne peut avoir le droit de bouleverser l'ordre moral, qui est le bien commun de tous. Ici le pouvoir civil agit en vertu d'un droit qui lui est inhérent et essentiel : il le tient immédiatement de Dieu, qui le lui a conféré quand il a établi l'ordre général du monde, et constitué la société temporelle. Mais il doit se rappeler que seule l'Église a reçu la mission d'interpréter infailliblement

1) Loc. cit. Disput. XVIII, sect. 4, n. 9 et 10. — De Lugo, l. c. Disp. XIX, sect. 2, § 3 et 4.

la loi religieuse et morale même naturelle, et qu'ainsi il ne peut jamais perdre de vue ses enseignements et sa doctrine.

Partant de là, l'Église a toujours engagé les princes chrétiens à proscrire l'idolâtrie, à détruire les livres théologiques du paganisme, à renverser les temples des fausses divinités, et à les consacrer au culte du vrai Dieu. Que ceux qui voudraient en cela accuser de tyrannie l'Église et les princes chrétiens, songent seulement que dans la plupart de ces temples on se livrait aux pratiques abominables dont nous aurons à parler tout-à-l'heure.

c) J'ai dit *en principe général;* car ici même il peut y avoir lieu d'user de quelque tolérance: « C'est, dit Suarez, » lorsqu'on ne pourrait empêcher de telles pratiques sans » porter à la nation et même aux sujets chrétiens un préju- » dice notable[1]; » ou, comme s'exprime saint Thomas, « lorsque la répression pourrait causer du scandale, de l'an- » tipathie où quelque obstacle au salut de ceux qui, tolérés, » se seraient peu à peu convertis. » D'après le docteur angélique, le législateur humain doit mettre ses lois en rapport avec l'état des mœurs et les nécessités sociales[2].

4° **Limites à la liberté des cultes.** — Toutefois, même en ces circonstances, il est à la tolérance des bornes qu'il est impossible de franchir. Jamais les souverains ne devraient laisser impunies les prétendues religions qui fouleraient ouvertement aux pieds les premiers principes de la moralité et de la raison, les principes sur lesquels repose directement la société humaine : comme seraient les religions qui exigeraient des sacrifices humains, qui autoriseraient le culte de la débauche et de toutes les infamies des anciens temples de Babylone et de Corinthe, qui voudraient établir un christianisme à la façon de celui de Jean de Leyde ou de Mathieu de Harlem, attaquant, au nom de Dieu et par ordre du Très-Haut, la propriété et le pouvoir, et semant partout la désolation et la mort. La tolérance de semblables religions seraient un désordre sauvage. En un mot, on ne

1) *De Fide*, disput. XVIII, sect. IV, nn. 9 et 10. V. aussi card. De Lugo, *De Fide*, disput. XIX, sect. II §§ 3 et 4.

2) 1 2ᵃ q. XCVI, art. 2 et 3.

devrait jamais tolérer les sectes qui, sous le manteau de la religion, vont jusqu'à nier ouvertement les vérités religieuses évidentes, nécessaires, qui sont le fondement même de l'ordre social, telles que l'existence de Dieu, providence rénumératrice, la liberté humaine et l'immortalité de l'âme. Réclamer la liberté d'étouffer dans les cœurs jusqu'à la notion de ces dogmes fondamentaux de la religion naturelle, et de favoriser ainsi le plus abject matérialisme, c'est demander la liberté du crime, la liberté de détruire tous les ressorts de la société humaine.

Il est inutile d'ajouter encore que, si les infidèles, abusant de la liberté qui leur est laissée, voulaient entraver la prédication de l'Évangile, persécuter ses ministres, insulter par leurs blasphèmes la croix et le royaume de Jésus-Christ, l'État chrétien devrait résolument prendre en main la cause de la religion et défendre l'Église.

5° **Limites à la liberté des doctrines religieuses.** — On comprend donc que la tolérance universelle en matière de religion est d'une impossibilité absolue. Les prétendus philosophes qui s'en font les prédicateurs ne se comprennent pas eux-mêmes, ou bien ils veulent faire reculer la société jusqu'à l'époque de la plus grande dégradation morale du paganisme. Nous n'entendons pas seulement parler ici des *actes* ou *pratiques* des cultes immoraux, mais aussi et surtout des *doctrines* sur lesquelles ils s'appuient. C'est une étrange théorie de gouvernement que celle qui érige en principe qu'il n'y a point de délit de la pensée; qui prétend ne soumettre à la loi que les actions, et qui laisse une liberté absolue à la manifestation extérieure de toutes les doctrines. Adhérer à une doctrine subversive des principes fondamentaux de l'ordre naturel est un intolérable abus de la liberté; la propager par la parole ou par la plume est un crime social, un crime social plus grand que la simple excitation au mal; car cette propagation tend directement à corrompre les intelligences, par conséquent à égarer les consciences, et à tarir ainsi la morale comme dans sa source. Les États qui demeurent spectateurs indifférents des doctrines d'impiété, d'irréligion et d'athéisme dont la presse anti-chrétienne abreuve chaque jour la société, ces États périront infailliblement : Dieu ne peut pas ne pas les maudire.

Le pouvoir civil a donc le droit incontestable de censurer ces doctrines et d'en punir la propagation. D'ailleurs, permettre la discorde des intelligences sur ces principes essentiels de la moralité publique et privée, c'est réduire la société à n'être plus qu'un assemblage purement matériel, dont il faudrait chercher l'unité dans la seule force physique et brutale, la force morale ne pouvant avoir de base que dans les vérités religieuses. La tolérance universelle, en détruisant toutes les notions sans lesquelles il est impossible de créer une obligation de conscience et de fonder un droit véritable, réduirait l'autorité sociale à chercher son unique appui dans la tyrannie.

II. **De la tolérance politique de l'hérésie.** — Les principes qui viennent d'être exposés nous montrent quel respect l'Église professe pour la liberté religieuse de ceux qui lui sont étrangers. Voyons maintenant quelles sont ses maximes sur la tolérance politique de l'hérésie.

1° **Le principe de la répression.** — Depuis que l'indifférence de l'État en matière de croyance religieuse et de culte est devenue l'opinion dominante et presque universelle, il est bien difficile à certains esprits de juger avec impartialité les principes fondamentaux du gouvernement catholique tel que l'Église le comprend. L'idée qui prévaut dans les théories des philosophes incrédules et des faux politiques modernes, c'est que la religion est chose entièrement étrangère à la société civile. Selon eux, les gouvernements n'ont à prendre aucun souci de l'honneur de Dieu ni des intérêts spirituels de leurs sujets; ils doivent se tenir en dehors des affaires de culte et d'Église, laissant à chacun le soin d'arranger à cet égard sa conscience comme il l'entend. Toute leur préoccupation doit se borner au bonheur temporel, aux moyens de procurer aux citoyens le bien-être et la richesse.

Mais l'Église a sur ce point des idées bien différentes. Elle pense qu'avant tout l'État a de graves devoirs à remplir envers Dieu, le Maître et le Père commun de tous les hommes. Les crimes d'impiété sont des crimes de lèse-Majesté divine qui ne doivent pas être punis avec moins

de sévérité que les crimes de lèse-majesté humaine. A la base des constitutions politiques modernes on place l'inviolabilité de la personne royale : l'Église pense qu'il faut établir toutes les institutions sociales sur l'inviolabilité de la Majesté divine, dont les majestés humaines ne sont que l'image. En outre, à ses yeux la religion est le premier bien comme le premier besoin de la société et de chacun de ses membres; les délits contre la religion doivent être considérés comme des délits contre la société, dont ils ébranlent le plus forme appui. Ainsi a pensé toute l'antiquité païenne, ainsi ont pensé les législateurs chrétiens pendant quinze siècles[1], ainsi ont pensé les jurisconsultes et les publicistes anciens les moins suspects. Voici les paroles dc Machiavel : « Les princes et les républiques qui veulent se maintenir à l'abri de toute corruption doivent, sur toutes choses, » conserver dans toute sa pureté la religion, ses cérémonies, » et entretenir le respect dû à leur sainteté; parce qu'il n'y a » pas de signe plus assuré de la ruine d'un État que le mépris » du culte divin[2]. » Montesquieu dit de son côté : « Maximes » très-importantes : il faut être circonspect dans la poursuite » de la magie et de l'hérésie. Je ne dis point qu'il ne faille » pas poursuivre l'hérésie; je dis qu'il faut être circonspect à » la punir. Voici le principe fondamental des lois politiques : » en fait de religion, quand on est maître de recevoir dans » un État une nouvelle religion [c'est-à-dire, comme l'auteur » l'explique, une fausse religion], on ne doit point la recevoir, » il ne faut pas l'établir; quand elle est établie, il faut la » tolérer[3]. »

Il faut convenir que cette doctrine se justifie fort bien aux yeux de la saine raison : elle est une conséquence nécessaire des devoirs que l'État chrétien a à remplir *a)* envers Dieu, *b)* envers l'Église, et *c)* envers ses propres sujets et la société, comme je l'ai expliqué ci-dessus[4].

La répression des actes d'irréligion ne peut certes pas

1) Voy. Gosselin, ouv. cit. *Introd.*

2) *Discours sur la première décade de Tite-Live,* Liv. I, ch. XII. trad. Giraudet.

3) *Esprit des lois*, liv. XXV, ch. 10. Voy. dans le même sens Grotius, *De jure belli et pacis*, lib. II, cap. 20, n. 51; Domat, *Droit public*, l. I, tit. LIX.

4) P. 251 et suiv.

avoir pour but d'imposer la foi, de faire des croyants, de rendre catholiques par force les hérétiques et les schismatiques; mais bien d'empêcher que, par de fausses doctrines ou le scandale de leur conduite, ils ne troublent la société dans la possession et la jouissance du plus précieux et du plus nécessaire des biens. Sans doute la foi est et doit toujours demeurer du domaine de la liberté et de la conscience; mais la condition des hérétiques vis-à-vis du pouvoir spirituel et de son allié le pouvoir civil est tout autre que celle des infidèles : recevant par le baptême le don de la foi, ils contractent l'obligation d'y rester fidèles jusqu'à la mort; entrés dans la société spirituelle, ils sont tenus d'en respecter toujours l'autorité et les lois; s'ils se révoltent contre l'Église, le souverain chrétien doit venir au secours de sa mère, la mettre à couvert des attaques et des insultes de ses enfants rebelles.

2° **Règles pratiques.** — Il semble donc que le principe de la répression des délits contre la religion de l'État est au-dessus de toute contestation sérieuse. Mais l'application de ce principe offre de grandes difficultés : elle dépend d'abord et pratiquement d'une foule de circonstances qui peuvent la modifier en sens divers; elle exige ensuite une très délicate combinaison de maximes ou de vérités différentes, que l'on ne peut confondre sans renverser l'économie de la religion. Pour éviter les écueils, il faut ici, plus que partout ailleurs, s'attacher aux enseignements de l'Église et aux données de la tradition chrétienne. Guidé par cette double lumière, nous pouvons tracer avec assurance les principales règles à suivre en cette matière[1].

a) *Éviter la confusion.* — Il faut, avant tout, éviter la confusion des deux ordres. L'État n'étant, dans la répression de l'hérésie et du schisme, que l'auxiliaire et le subordonné de l'Église, son rôle doit être de donner sa protection, non de l'imposer; d'appuyer et de soutenir les décisions et les jugements de l'Église en matière de dogme et de morale, non de les régler et de les définir lui-même[2].

1) Nous empruntons quelques-uns des détails qui vont suivre au livre de M. Gosselin, *Pouvoir du Pape au moyen-âge*, Introd. art. II, n. 32 suiv.

2) V. ci-dessus, p. 264-65.

b) Punir les actes extérieurs seulement. — La répression des fausses doctrines ne doit jamais aller jusju'à extorquer de force une profession de foi : on ne peut imposer des croyances par la contrainte. « Nulle puissance humaine, » disait un jour Fénélon au prétendant de la couronne » d'Angleterre, ne peut forcer le retranchement impéné- » trable de la liberté du cœur; la force ne peut jamais per- » suader les hommes; elle ne fait que des hypocrites. » La puissance séculière doit se borner à punir les *actes extérieurs,* la prédication et la propagation de l'hérésie et de l'impiété. Toutefois la punition des actes extérieurs eux-mêmes exerce, dans le domaine intérieur de la conscience, une *contrainte indirecte* que l'on ne peut empêcher et qui est bonne : elle est l'effet ordinaire des peines, elle tend à la correction et à l'amendement des coupables. D'ailleurs, la crainte du châtiment pousse naturellement ceux qui ont commis le crime à donner réparation à la justice, et à rétracter leurs erreurs, lorsqu'ils peuvent par ce moyen espérer le pardon ou un adoucissement de la peine. Pour éviter cette contrainte il faudrait renoncer au droit de punir ou au droit de grâce. C'est ainsi que l'Église exige des chrétiens égarés qui sollicitent leur pardon et qui demandent à rentrer dans son giron, qu'ils fassent une abjuration publique de leurs erreurs et une profession solennelle de la foi.

c) Nature et gravité des peines. — La nature et la gravité des peines dont on peut user envers les propagateurs et les sectateurs des fausses religions ne sont point définies par le droit divin ni par le droit naturel; elles dépendent des conditions ordinaires d'une bonne pénalité. Celle-ci doit être appropriée aux mœurs publiques, aux circonstances du temps, aux usages locaux, aux nécessités sociales, etc.

Saint Jean Chrysostome, tout en donnant comme principe indubitable que l'on doit réprimer la propagation des fausses doctrines, ne croyait pas que l'on pût mettre les hérétiques à mort. Il dit, en commentant la parabole de l'ivraie[1] : « Dieu » parle ainsi à ses serviteurs pour empêcher les guerres et » les meurtres; car il ne faut pas mettre à mort les héréti- » ques. Outre que ce serait exciter dans le monde une guerre

1) S. Math., XIII, 28-29.

» interminable, il y en a beaucoup qui, en quittant l'hérésie, » d'ivraie qu'ils étaient, pourraient devenir bon grain. Ainsi » il donne du temps aux hérétiques pour se convertir et » pour rentrer en eux-mêmes. Dieu n'empêche donc pas de » réprimer les hérétiques, de leur fermer la bouche, de leur » ôter la liberté de parler, de dissoudre leurs assemblées, » de rompre toute alliance avec eux ; il défend seulement de » répandre leur sang[1]. »

Saint Augustin, dans l'inexpérience de la jeunesse, avait porté plus loin encore la tolérance : il ne voulait point seulement que l'on traitât avec mansuétude ceux qui erraient de bonne foi, il désapprouvait formellement l'emploi de moyens violents quelconques par la puissance séculière contre n'importe quels hérétiques ou schismatiques. « Et en » vérité, dit-il, cela ne me plaisait pas alors ; car l'expé» rience ne m'avait point encore appris jusqu'à quel point » d'audace dans le mal devait les pousser l'impunité qui leur » était assurée, ni combien pouvait être utile, pour les con» vertir et les ramener, l'empressement à les punir, *diligen» tia disciplinae*[2]. » Mais il reconnut plus tard qu'il était permis d'user, contre les sectateurs des fausses religions, de tout genre de peines corporelles, même du dernier supplice, comme on peut le voir en une foule d'endroits de ses ouvrages[3]. Cependant le saint Docteur n'autorisait les moyens de répression matérielle que dans les cas où la profession de l'erreur était accompagnée de faits extérieurs qui en faisaient un véritable crime social et public : *Nondum expertus eram quantum mali eorum auderet impunitas.*

Lorsque l'hérésie présentait ce caractère, saint Léon le Grand permettait aussi de recourir au bras séculier, et de faire décerner la peine capitale contre ceux qui s'en rendaient coupables[4]. Saint Grégoire, tout en insistant sur la néces-

1) *Homil.* 46. *In Matth. n.* 2, Oper. tom. VII, col. 477, édit. Mig.

2) *Retractat.* lib. II, cap. 5, édit. Migne, Oper. tom. I, col. 632,

3) V. *Tractatus IX in Joan. Evangel.* n[os] 44 et 15. — *Contra epist. Parmeniani* in lib. I. cap. VIII et suiv ,*Epist.* 93,cap. I,sq.; *Epist.* 185; *Contra litteras Petiliani*, lib. II, cap. 19, n. 43; *Contra Gaudentium.* lib. I, cap. 34, n. 44.

4) V. Epist. XV *ad Turribium*, in proœmio, édit. Migne, Oper. tom. I, col. 678-9.

sité de faire usage, pour convertir les infidèles, des moyens de persuasion et de douceur, voulait également qu'en certaines circonstances on appliquât aux hérétiques toute la sévérité des lois romaines ; c'est lorsqu'ils insultaient l'Église et travaillaient opiniâtrement à répandre le poison de leurs erreurs parmi les fidèles[1].

Cette rigueur paraît sans doute bien excessive à notre siècle de tolérance; mais,comme nous le dirons dans notre partie historique, plusieurs causes l'expliquent parfaitement, en particulier le grand esprit de foi des populations du moyen-âge, la sévérité de la justice criminelle, incomparablement plus grande alors qu'aujourd'hui, et le caractère turbulent et essentiellement antisocial de la plupart des sectes religieuses des temps passés.

d) *Tolérance des sectes établies.* — Voici notre quatrième règle : le pouvoir doit user d'une grande sévérité à l'égard de l'hérésie naissante, et d'une grande tolérance envers les hérésies établies. Nous avons vu plus haut que l'Église n'use point de son pouvoir contre ceux qui errent par ignorance dans la foi, ni contre ceux qui, nés de parents qui ont abandonné depuis longtemps la religion catholique, élevés dans les préjugés et l'aveuglement, ne reconnaissent pas l'autorité de l'Église; ni à plus forte raison contre ceux qui ont falsifié la forme et la matière essentielles du baptême. L'État doit imiter cette conduite de l'Église. En un mot, il faut politiquement tolérer les sectes dissidentes qui existent en vertu d'un fait historiquement accompli. Dans ces circonstances il n'est plus question de conserver l'unité religieuse, puisqu'on la suppose brisée; mais on cherchera à la rétablir par les moyens de douceur et de persuasion. On comprend, d'après cela, pourquoi la conduite de l'Église et des souve-

1) V. *Epist. cit. ad Gennadium*, ci-dessus, pag 262. *Epist.* XLV, *ad Theoctistam Patricium*, éd. Migne, Oper. tom. III, col. 1163-4, coll. cum Epist. XXXIV. *ad Pantaleonem praefectum*, éd. cit., tom. cit col. 708. Voyez encore, en ce sens, dans les décrétales lib. V, au titre *De haereticis*, la Constitution de Lucius III, *Ad abolendam;* le Canon du IVe Concile général de Latran *Excommunicamus*. — Texte du Pontifical romain cité dans notre précédent article. — Proposition 14 de Jean Huss, condamnée par le Concile de Constance en 1418; et propos. 33 de Luther, condamnée par la Bulle de Léon X *Exurge Domine*.

rains catholiques envers les hérétiques est si différente aujourd'hui de ce qu'elle fut au moyen âge; les circonstances sont tout autres, et l'emploi de la contrainte extérieure en matière de foi est ainsi tombé comme de lui-même.

Toutefois, qu'on veuille bien le remarquer, autre chose est ne point sévir contre l'hérésie, autre chose rester indifférent envers l'Église; autre chose est souffrir l'erreur, autre chose mettre l'erreur et la vérité sur le même pied. Un souverain chrétien ne doit jamais perdre de vue l'obligation qu'il a de protéger la vraie religion et l'Église, de favoriser le développement du règne de Dieu sur la terre, et d'aider, quand il le peut, ses sujets à surmonter les obstacles qu'ils rencontrent dans les voies du salut éternel. « Accordez à tous la tolérance, — disait encore Fénélon » dans sa *Lettre au Prétendant*, — non en approuvant tout » comme indifférent, mais en souffrant avec patience tout ce » que Dieu souffre, et en tâchant de ramener les hommes » par une douce persuasion. »

3° **Difficultés. — Solutions.** — Il n'est rien que l'on reproche à l'Église avec autant d'amertume et de passion que le principe de l'intolérance politique. Nous allons examiner sur quels fondements reposent ces récriminations. La question, il faut bien en convenir, présente des difficultés extrêmement sérieuses, dont quelques-unes même ne peuvent être directement résolues. Nous espérons pourtant, soit par des moyens indirects, soit par le raisonnement dit *ab absurdo*, pouvoir les dissiper suffisamment, et prouver que la liberté politique des cultes n'est pas, comme nos adversaires le prétendent, un *droit naturel* des citoyens.

a) « La liberté de penser, dit-on d'abord, est de droit » naturel, en religion comme en toute autre chose : aucune » loi humaine, aucune contrainte extérieure ne peut me faire » croire ce que je ne crois pas, ce que je ne veux pas croire; » or, la répression civile de l'hérésie a pour but d'imposer » la foi. »

Autant d'erreurs que de mots. On ne doit pas confondre la liberté physique de la pensée avec sa liberté morale. L'homme n'a pas le *droit* de penser tout ce qu'il veut. S'il est en lui quelque chose qui soit soumis aux règles de

l'ordre moral, c'est assurément la plus noble portion de lui-même, la raison : la première obligation pour la raison est d'adhérer à la vérité connue. Par conséquent l'hérésie, comme erreur de l'intelligence, est un mal. Sans doute, tant que l'hérésie se renferme dans le for intérieur de la conscience, personne ne peut songer à la punir : les actes intérieurs de la pensée et de la volonté échappent nécessairement à toute autre justice qu'à celle de Dieu. Dieu seul a le droit de punir le défaut de foi, parce qu'il est seul capable de constater le délit. Mais du moment où ce défaut se traduit par des actes extérieurs, il devient un fait de rébellion contre l'autorité de l'Église, et, dans l'État qui a le bonheur de posséder la vraie religion, une atteinte à l'ordre public et social; il devient un délit punissable. Ainsi la répression de l'hérésie n'a point pour but de forcer à croire celui qui ne le veut pas, mais de punir les attentats extérieurs dirigés contre la religion.

b) « Mais, ajoute-t-on, celui qui tient une doctrine con- » traire à la foi catholique peut être convaincu que cette » doctrine est vraie, et qu'ainsi il ne fait que remplir un » devoir en professant cette doctrine et en agissant confor- » mément à ce qu'elle prescrit. Punir celui qui penserait et » agirait de la sorte, serait punir un innocent; car nul n'est » coupable, s'il ne l'est premièrement dans sa conscience. »

Nous répondrons en prenant ici pour guide un des auteurs modernes qui ont le mieux approfondi le problème qui nous occupe, l'Espagnol Jacques Balmès[1].

Tout principe qui conduit à des conséquences mauvaises est mauvais lui-même. Or, l'admission d'une semblable théorie va directement à assurer, en faveur des illusions de la conscience, l'impunité à toutes sortes de crimes, même aux crimes les plus monstrueux, chaque fois que le criminel se sera fait la conscience que son action n'est pas mauvaise. Cette impunité devra d'abord être accordée à presque tous les crimes politiques : la plupart se commettent sous l'influence d'une exaltation d'esprit qui les fait envisager à leurs auteurs comme des actes d'héroïsme; c'est l'amour

1) *Le protestantisme comparé au catholicisme*, chap. XXXV, édit. de Louvain, tom. II, p. 107 suiv.

de la patrie, parfois même le zèle de la religion qui les inspirent; tous les conspirateurs, en renversant un pouvoir qu'ils considèrent comme illégitime et tyrannique, ont la certitude de bien agir, de bien mériter de la nation. Mais laisser, en principe, impunis les crimes politiques, n'est-ce pas rendre tout gouvernement impossible, et vouloir la subversion de l'ordre social? Bien plus, le privilége de l'impunité devrait même être étendu aux crimes non politiques les plus abominables. De quel droit punirait-on celui qui, considérant la propriété comme un vol, se mettrait en devoir d'attaquer la propriété partout, ou qui, considérant la monogamie comme une institution mauvaise, ainsi que l'ont fait des sectes anciennes et modernes, fouleraient aux pieds la sainteté du mariage et tous ses devoirs? En un mot, si un semblable système prévalait, il n'est aucun crime que les sectateurs aujourd'hui si nombreux de l'athéisme, du fatalisme et de la doctrine de l'intérêt privé ne pussent se permettre; car en détruisant la base même de toute moralité, ces hommes n'agiraient jamais contre leur conscience : ils n'en ont plus.

c) « Dans les différentes hypothèses que vous venez de » faire, répliquent encore nos adversaires, il s'agit d'*actions;* l'hérésie, au contraire, demeure dans le domaine » des *doctrines;* or la loi peut bien punir les actions, mais » non les doctrines. »

Il est incontestable que l'État n'a point le pouvoir de punir des doctrines qui demeurent renfermées dans le sanctuaire inviolable de l'intelligence; mais on ne peut lui contester ce droit du moment où elles sont publiées et propagées, sinon l'on pourrait impunément bouleverser l'ordre social tout entier[1].

d) « Soit, dit-on enfin; mais il restera pourtant toujours » vrai que vous châtiez un innocent; il restera toujours » vrai que l'on ne peut justifier le châtiment d'une action » autorisée par la conscience. »

Tout le monde doit convenir qu'il est quelquefois permis de punir celui qui ne serait pas coupable au tribunal de sa propre conscience; nous venons de citer des exemples qui

1) V. ci-dessus, p. 280-81.

le prouvent. Mais il y a, à cet égard, cette grande différence entre les catholiques et les incrédules, que les premiers en punissant savent justifier parfaitement leur conduite, tandis que les seconds ne sauraient légitimer le châtiment d'une action quelconque sans tomber dans une évidente contradiction, et qu'ainsi, pour être conséquents avec leurs propres principes, ils devraient renoncer à toute espèce de peines. Les incrédules, en effet, accordent à l'homme la liberté absolue de la pensée, et considèrent partant toutes les erreurs de l'entendement comme innocentes. Mais s'il en est ainsi, si l'homme est libre d'avoir les opinions qui lui plaisent le plus, s'il n'y a pas pour lui d'erreurs coupables, s'il n'a pas l'obligation de scruter le fond de son âme pour examiner les causes qui le déterminent à s'écarter de la vérité, pourquoi n'aurait-il pas également le droit de réduire ses opinions et ses erreurs en pratique? Si la partie la plus noble de lui-même, la raison, n'est soumise à aucune règle, pourquoi la main, cet organe inférieur, le serait-elle? Avec une semblable doctrine il devient impossible de défendre aucune action, de justifier aucun châtiment.

Pour les catholiques, au contraire, il est des erreurs de l'intelligence qui sont des fautes. Ils admettent sans doute, eux aussi, la possibilité de l'ignorance entièrement involontaire; mais cette possibilité est limitée à de certaines circonstances, hors desquelles ils déclarent l'homme coupable. L'hérésie ou erreur au sujet des grandes vérités religieuses ou morales que l'on sait définies et enseignées par l'Eglise, l'hérésie qui présente les caractères que nous avons indiqués plus haut[1], est une de ces fautes, l'une des plus graves offenses que le chrétien puisse faire à Dieu. On comprend donc la raison du châtiment décerné contre elle. Que si l'hérétique invoque le témoignage de sa propre conscience et son ignorance, on lui rappelle qu'il avait la faculté et le devoir de rectifier sa conscience, et que, ne l'ayant pas fait, il est par cela même coupable.

Le savant apologiste que je citais tout à l'heure fait remarquer, avec beaucoup de raison, que l'on ne peut combattre avec avantage la doctrine que nous venons d'exposer sans proclamer la tolérance universelle et absolue, c'est-à-dire

1) P. 271.

sans être logiquement conduit à admettre des principes qui soient l'anéantissement de tout ordre social. C'est au nom de la liberté de la conscience et de la pensée que l'on condamne la répression de l'hérésie et des attentats contre l'autorité de l'Église : Eh bien! « Si la pensée de l'homme est » libre, si l'on ne peut essayer de la restreindre sans violer » des droits sacrés, si c'est une absurdité et un contre-sens » de vouloir obliger l'homme à agir contre sa conscience et » à désobéir à ses inspirations, pourquoi empêchez-vous l'action des hommes qui veulent détruire l'ordre social existant? Pourquoi déjouer, pourquoi combattre ces associations souterraines qui, de temps en temps, envoient » quelques-uns de leurs membres lancer un plomb homicide » contre la poitrine des rois? Vous invoquez vos convictions » pour déclarer injuste et cruelle l'intolérance dont on a usé » à de certaines époques : sachez donc que ces sociétés peuvent invoquer leurs convictions. Vous disiez que les doctrines de l'Église étaient des inventions humaines : ils » disent que les doctrines qui règnent dans la société sont » aussi des inventions humaines. Vous disiez que l'ancien » ordre social était un monopole : ils disent que l'ordre social » actuel est un monopole. A vos yeux, les pouvoirs anciens » étaient tyranniques. Vous prétendiez détruire ce qui existait pour fonder des institutions nouvelles qui feraient le » bonheur de l'humanité : aujourd'hui ces hommes tiennent » le même langage. Vous proclamiez sainte la guerre qui se » faisait contre le pouvoir ancien : ils proclament sainte la » guerre qui est faite au pouvoir actuel. Lorsque vous vous » êtes servis des moyens qui s'offraient à vous, vous avez prétendu que la nécessité les rendait légitimes : ils déclarent » non moins légitime l'unique moyen qui leur appartienne, » c'est-à-dire celui de se concerter, de se préparer pour le » moment opportun, et de hâter ce moment par l'assassinat » de personnes augustes. Vous avez prétendu faire respecter » toutes vos opinions, jusqu'à l'athéisme, et vous avez enseigné que personne n'avait le droit de vous empêcher d'agir » conformément à vos principes : mais les fanatiques dont » nous parlons ont aussi des principes, principes horribles, » des convictions, convictions effrayantes[1]. »

1) Ouv. cit., tom. 2, pag. 112-113, édit. de Louvain.

e) Il nous reste à examiner une difficulté d'un autre genre, plus spécieuse peut-être, mais beaucoup plus facile à résoudre. On dit : « En posant en principe que l'État » doit à la vraie religion une protection exclusive, et qu'il » ne peut tolérer d'autre symbole que le sien, vous donnez » aux gouvernements acatholiques une arme redoutable » contre l'Église romaine : vous les autorisez, vous les » obligez à la proscrire elle-même, à ne souffrir ni l'ensei- » gnement de sa doctrine, ni la pratique de son culte, » parce que ces gouvernements peuvent être persuadés que » la religion qui règne dans leurs États est véritable et que » le catholicisme est faux. Vous justifiez de la sorte les » persécutions dont l'Église a été la victime pendant les » trois premiers siècles sous les empereurs païens, et la » tyrannie dont usèrent et usent encore envers elles les États » hérétiques. Si donc l'Église veut avoir le droit de réclamer » la liberté là où elle est opprimée, il faut qu'elle renonce » à la prétention d'avoir seule droit à la protection des » pouvoirs publics; si les catholiques veulent qu'on use de » tolérance envers eux dans les Etats où ils sont les plus » faibles, qu'ils en usent eux-mêmes à l'égard des dissi- » dents dans les pays où ils sont les plus forts. » Telle est l'objection, dans toute sa force; voici notre réponse.

Que l'on réclame des gouvernements catholiques la tolérance des cultes dissidents *établis* chez eux, qu'on leur demande même une grande bienveillance envers leurs sectateurs, nons n'y contredisons pas : il n'y a rien en cela qui ne soit juste et conforme à la vraie doctrine. Mais prétendre que, pour pouvoir revendiquer la liberté dans les pays où elle n'en jouit pas, l'Église doit renoncer au *principe* de l'intolérance politique, abandonner le *droit* que seule elle a d'être protégée et favorisée par le pouvoir, et consentir à être, d'une manière générale, mise sur la même ligne que les fausses religions, c'est soutenir une absurdité; le lui demander, c'est vouloir d'elle une chose qu'elle ne peut accorder sans se nier elle-même. Autant vaudrait (j'appliquerai la comparaison puisqu'on s'en est servi) autant vaudrait soutenir que l'époux légitime est obligé d'user de tolérance envers l'étranger qui a usurpé sa place et ses droits, s'il veut que l'usurpateur soit tenu d'en user

à son égard ! Comme l'époux, l'Église a des droits imprescriptibles, auxquels elle ne peut renoncer, et que nul ne peut lui ravir. Elle a la certitude infaillible d'être la seule religion légitime; elle doit s'affirmer seule légitime; elle doit, par conséquent, réclamer les droits que lui donne à elle seule sa qualité de légitime, les faveurs qui ne sont dues qu'à la légitimité. Elle peut bien permettre parfois qu'on n'use pas de violence envers l'erreur, sa rivale, qu'on la souffre; mais reconnaître à l'erreur les droits qui n'appartiennent qu'à la vérité, elle ne le peut pas. — Mais on la proscrira elle-même ! Soit; elle acceptera la persécution, car elle ne veut pas de la paix à tout prix; elle ne peut pas abdiquer sa légitimité, ni les prérogatives qui y sont attachées. Cependant, tout en subissant la violence, elle protestera contre l'usurpation que l'on fait de ses droits et de sa liberté.

Il est vrai que l'on suppose ces gouvernements dans la persuasion que le catholicisme est faux. Mais cette persuasion, qui a sa source dans l'erreur et l'ignorance, ne change pas le droit: si sincère qu'elle soit, elle n'en est pas moins la cause d'une injustice matérielle envers la vraie religion, comme le serait envers l'innocent condamné une erreur judiciaire même involontaire. L'effet de cette persuasion pourrait être seulement d'excuser ces gouvernements aux yeux de leur conscience. Leur culpabilité dépend du degré de leur ignorance et de leur bonne foi. Si l'erreur dans laquelle ils sont sur la vraie religion est *entièrement involontaire*, ils appliqueront à l'Église catholique les principes que nous appliquons nous-mêmes aux cultes que nous tenons pour faux. C'est, en effet, l'enseignement de la théologie morale, que l'on est obligé de suivre en pratique le dictamen d'une conscience *invinciblement erronée*. Mais, remarquons-le bien, la conscience ne peut être telle qu'à la condition d'avoir cherché, avant d'agir, à s'éclairer par tous les moyens qui sont en son pouvoir. La conduite des gouvernements dont nous parlons ne pourrait être excusée que si, après un examen fait avec tout le soin et toute la maturité désirables, ils demeuraient pleinement convaincus de deux choses : de la vérité de la religion reçue dans la nation, et de la fausseté de l'Église catholique.

Les gouvernements persécuteurs se sont-ils trouvés, se

trouvent-ils dans ce cas? Le vieux paganisme avait admis à ses foyers tous les dieux et tous les cultes, les religions même les plus immorales; de quel droit repoussa-t-il l'Église? de quel droit refusa-t-il la liberté à cette pacifique institution qui, à tant de titres, se présentait à lui comme une bienfaitrice de la société et un auxiliaire du pouvoir? La conspiration ourdie au XVIe siècle par les États protestants pour renverser l'Église existante et la dépouiller des droits que lui assurait, outre son origine divine, une possession quinze fois séculaire, cette révolte fut à coup sûr aussi sacrilége que la prétendue réforme dont ces États sont sortis. D'ailleurs, par leur doctrine même sur la nature du christianisme et la constitution de l'Église[1], les protestants se sont ôté à eux-mêmes le droit d'user d'intolérance envers les sectateurs d'un culte quelconque. Si, comme ils le disent, il n'existe pas dans le monde d'autorité religieuse extérieure; si la bible, avec ou sans inspiration personnelle, est l'unique règle de foi; si le chrétien est instruit intérieurement de tout ce qu'il doit croire et pratiquer; si, par conséquent, nul ne peut se placer entre Dieu et le croyant, — qui pourra s'arroger le droit de censurer seulement les doctrines et les opinions d'autrui? Enfin, puisqu'ils en sont venus jusqu'à dire que pour se sauver il suffit de croire à la divinité de Jésus-Christ, les protestants ne peuvent plus nier qu'il ne soit possible de faire son salut dans l'Église romaine : dès lors il n'est plus rien qui puisse justifier ni même expliquer l'intolérance dont ils usent envers les catholiques. Qu'un souverain catholique, profondément convaincu de la vérité de la foi et de son absolue nécessité pour le salut, mette tout en œuvre pour conserver à son peuple ce trésor inestimable; qu'il arrête un apostat dans sa désertion; qu'il l'empêche de répandre le venin mortel de l'erreur dans la société : il n'y a là rien que de parfaitement juste et raisonnable; ce serait une vraie cruauté envers les sujets que d'en agir autrement. Mais vouloir, comme les protestants, imposer aux citoyens des croyances au moins inutiles, les contraindre à en abandonner d'autres qui, de leur propre aveu, sont bonnes ou du moins suffisantes, c'est un acte d'injustifiable tyrannie.

1) Voir ci-dessus, pp. 17 suiv.

Que s'il se rencontrait de ces gouvernements qui fussent réellement dans une entière bonne foi, et qui, en conséquence d'une erreur vraiment involontaire, considérassent leur culte comme l'unique vraie religion, nous serions néanmoins en droit d'exiger qu'ils traitassent les catholiques avec la bienveillance dont ceux-ci usent à l'égard des infidèles, et à l'égard des sectes qui existent en vertu d'un fait historique accompli; et qu'ainsi ils ne leur refusassent pas la liberté de leur conscience, de leurs assemblées et de leur culte[1].

III. **Conclusion.** — La conclusion de tout ce que nous avons dit dans cet article et le précédent se dégage d'elle-même : le meilleur état de société n'est, certes ! pas la multiplication des sectes et la tolérance universelle, mais l'unité parfaite dans la complète vérité religieuse; ce n'est pas l'indifférence du pouvoir civil envers la religion, la séparation du trône et de l'autel, mais leur union intime. En thèse générale, l'État chrétien est obligé de protéger et de défendre, de toutes manières, les droits et les intérêts de l'Église catholique contre ses rivales et ses ennemies naturelles, les sectes qui combattent sa doctrine.

L'alliance est le type divin des relations des deux puissances, non, comme quelques-uns voudraient se le persuader, un type purement idéal, bon seulement à contempler dans les spéculations scientifiques des théologiens ou des philosophes, mais un type pratique, que les hommes d'État doivent chercher à réaliser par tous les moyens qu'autorisent la charité, la justice et la prudence. Sans doute, vu la condition présente de l'humanité, nous ne pouvons espérer de voir jamais régner dans le monde cette harmonie des intelligences, cette union des âmes, comme l'Église les comprend; mais quoique nous ne puissions ici-bas atteindre à la perfection absolue, nous ne devons pas moins y tendre sans cesse, travailler à nous en approcher chaque jour davantage. Ainsi le veulent la foi et la raison; ainsi l'Église l'a-t-elle toujours proclamé par l'organe de ses pontifes, de ses conciles, de ses évêques, de ses docteurs.

1) V. ci-dessus, pp. 276 et 286-87.

CHAPITRE IV.

De l'union et de la séparation de l'Église et de l'État considérées dans l'ordre concret, en hypothèse, c'est-à-dire au point de vue du droit positif humain.

Division. — L'Église catholique, étant la seule religion vraie, peut exiger que chaque État la reconnaisse, accepte sa doctrine, et s'allie avec elle pour gouverner le monde de concert. Mais, dans la réalité des choses, ce n'est qu'à de très rares intervalles que les deux pouvoirs ont été unis sur la base véritable du droit divin.

D'abord, les peuples ne reconnurent pas toujours l'origine et la mission divines de l'Église; aujourd'hui même il en existe encore un grand nombre qui demeurent courbés sous le joug du paganisme et sans relation avec elle.

D'autres, après avoir embrassé la foi et fait partie de la confédération chrétienne, sont tombés dans l'apostasie, l'hérésie ou le schisme.

Il en est d'autres encore qui, tout en faisant profession de catholicisme, ont admis néanmoins dans leur législation des dispositions qui ne sont pas en harmonie parfaite avec les principes rigoureux de la vraie doctrine chrétienne.

Enfin, de nos jours, la plupart des États prétendent se tenir en dehors des affaires de la religion, et vivre dans une indifférence complète envers l'Église.

On voit par là combien de formes diverses ont revêtu, dans leur développement historique, les relations de l'Église et de l'État. Ce sont ces formes que nous allons maintenant apprécier, en prenant pour règle les principes exposés dans le chapitre précédent.

Pour procéder avec ordre, nous ramènerons ces relations à trois phases principales, qui correspondent aux trois grandes périodes successives de l'histoire de l'Église, et qui feront l'objet de trois articles distincts.

La première phase est celle où l'Église, immédiatement après son institution, se présente devant l'État païen, et l'invite à faire alliance avec elle;

La deuxième est celle de l'alliance de l'Église avec l'État pendant la période suivante, au moyen âge;

La troisième est celle de la séparation, à ses degrés divers, dans les temps actuels.

ARTICLE 1er.

L'Église et l'État païen.

I. **L'Église demande la liberté.** — Pendant les trois premiers siècles, sous l'État païen, l'Église ne pouvait pas attendre, ne devait pas désirer une étroite alliance avec le pouvoir civil.

Tout ce qu'elle était en droit de réclamer, c'était la liberté, la libre expansion de son pouvoir sur les âmes : en vertu même de son institution et de ses titres divins, l'Église se présentait devant l'État, ainsi que devant chacun de ses sujets, et lui intimait l'obligation de la reconnaître comme destinée au salut de l'humanité, et d'accepter sa doctrine comme celle de la vérité.

En même temps, elle exigeait que ceux qui entraient dans son sein n'eussent point, à raison de leur conversion, à subir une diminution de leurs droits de citoyens. Ce sont ces droits que saint Paul revendiquait lorsqu'il invoqua sa qualité de citoyen romain pour empêcher qu'on ne le frappât de verges, et lorsque, devant Festus, il en appela à César[1].

Au point de vue purement politique, l'État païen n'avait, certes, rien à redouter des prétentions de l'Église. Plus qu'aucune autre religion, le christianisme devait donner au pouvoir civil des sujets fidèles, et développer en eux les vertus qui font les bons citoyens. D'ailleurs, l'Église ne faisait obstacle à aucune forme légitime de gouvernement; elle se conciliait avec toutes, et dans toutes sa grande préoccupation était de mettre la liberté des citoyens à l'abri de la violence et du despotisme. C'est ce que Tertullien, saint Justin, Lactance et les autres apologistes chrétiens ne cessaient de représenter aux empereurs romains[2]. Telles

1) Act. Apost., XXII et XXVI.

2) V. ci-dessus, pp. 60 et 67 suiv.

étaient, enfin, les vertus des ministres de la religion nouvelle et des simples fidèles eux-mêmes, que les païens et jusqu'à Julien l'apostat ne pouvaient se défendre de les admirer et de leur rendre témoignage[1]. Le spectacle de ces vertus reconnues montrait assez au gouvernement tout ce qu'il pouvait espérer de l'influence de l'Église pour le renouvellement de la société et le maintien de l'ordre public. La religion naissante devait même lui apparaître comme également propre à défendre l'empire contre les ennemis du dehors; car au milieu des incursions continuelles des peuples barbares, on vit souvent les évêques devenir, par leur prestige et leur autorité, le plus ferme rempart des villes et des provinces[2].

II. **Les persécutions.—Triomphe de l'Église.**— Cependant, de toutes les libertés que l'Église était en droit de réclamer de l'État, aucune ne lui fut accordée. Pendant près de trois siècles, le pouvoir séculier fit une guerre à outrance à cette pacifique institution. Vingt-sept papes ont scellé de leur sang la foi en Jésus-Christ et l'alliance qui devait se faire entre les deux pouvoirs.

Cette lutte implacable était nécessaire pour deux motifs.

a) D'abord, une hostilité complète devait éclater pour réaliser l'indépendance de l'Église, pour opérer la séparation du domaine temporel et du domaine spirituel, domaines qui, quoique reconnus distincts en théorie par beaucoup de philosophes et de légistes[3], allaient, de fait, se confondant de plus en plus dans le monde païen.

b) Ensuite, ce n'était qu'au milieu des persécutions, au milieu de ce combat sans trêve ni merci que lui ont livré toutes les forces réunies de l'empire, toutes les passions et toutes les erreurs, que l'Église pouvait se révéler aux yeux les moins attentifs comme une institution surhumaine. L'éta-

1) V. *Juliani epistola ad Arsacium pontif.*, dans Sozomène, *Hist. eccles.* lib. V, cap. 16.

2) V. Fleury, *Mœurs des premiers chrétiens*, n. 58; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline*, tom. III, liv. I, chap. 26; Gosselin, ouv. cit. Introd. n. 25 suiv.

3) V. ci-dessus, p. 127 suiv.

blissement et la propagation de l'Évangile, eu égard aux difficultés vaincues et aux moyens employés, est le plus merveilleux de tous les miracles que Dieu ait faits pour prouver la divinité de la religion chrétienne.

On ne pourrait, sans contredire ouvertement les monuments de l'histoire, attribuer à la protection des empereurs chrétiens et à leurs institutions en faveur de l'Église le triomphe du christianisme sur l'idolâtrie. Ce triomphe était évidemment assuré avant la conversion de Constantin. Loin d'avoir donné l'impulsion, ce prince ne fit lui-même qu'obéir à l'irrésistible mouvement qui poussait les peuples vers l'Église. Ainsi ce long et sanglant combat, dont elle est sortie victorieuse, a servi à montrer qu'elle sait au besoin se passer de l'appui des pouvoirs humains, et qu'elle peut toujours envisager l'avenir avec calme et sérénité : le bras de Dieu n'est point raccourci. Un jour que l'on faisait valoir outre mesure devant saint Hilaire l'appui des puissances du siècle en faveur de l'Église, le grand évêque de Poitiers s'écria indigné : « Abus déplorable! On croit que Dieu a » besoin de la protection des hommes, et que les puissances » de la terre sont nécessaires à la défense de l'Église. Eh! » de quel appui se sont servi les Apôtres? Quelles puissan- » ces de la terre les ont favorisés pour la prédication de » l'Évangile? Appelaient-ils quelque officier de la cour » quand ils chantaient les louanges de Dieu en prison, dans » les fers, sous les coups des fouets? Saint Paul formait-il » l'Église de Jésus-Christ par des édits de l'empereur quand » il se donnait lui-même en spectacle dans les théâtres pu- » blics? L'Église se soutenait-elle par la protection de Néron, » de Vespasien ou de Dèce, dont la haine contre le christia- » nisme a relevé l'éclat de la doctrine céleste[1]? » — « Dieu, » dit Bossuet, qui sait que les plus fortes vertus naissent » parmi les souffrances, a fondé son Église par le martyre, » et l'a tenue, durant trois cents ans, dans cet état, sans » qu'elle eût un seul moment pour reposer. Après qu'il eut » fait voir, par une si longue expérience, qu'il n'avait pas » besoin du secours humain ni des puissances de la terre » pour établir son Église, il y appela enfin les empereurs, » et fit du grand Constantin un protecteur déclaré du chris-

1) *Contra Auxent.*, n° 3, oper. tom. II, col. 610, édit. Migne.

» tianisme... C'était le conseil de Dieu et la destinée de la » vérité, si je puis parler de la sorte, qu'elle fût entièrement » établie malgré les rois de la terre, et que, dans la suite » des temps, elle les eût premièrement pour disciples, et » après pour défenseurs. Il ne les a point appelés quand il » a établi son Église. Quand il eut fondé immuablement et » élevé jusqu'au comble ce grand édifice, il lui a plu alors de » les appeler : *Et nunc reges : Venez, rois, maintenant.* Il » les a donc appelés, non par nécessité, mais par grâce. » Donc l'établissement de la vérite ne dépend point de leur » assistance, et l'empire de la vérité ne relève point de leur » sceptre. Si Jésus-Christ les a établis défenseurs de son » Évangile, il l'a fait par honneur et non par besoin ; c'est » pour honorer leur autorité et pour conserver leur puis- » sance. Cependant sa vérité sainte se soutient toujours » d'elle-même et conserve son indépendance[1]. » Ajoutons enfin ces paroles de Fénélon, dignes également d'être remarquées : « Pendant trois cents ans Dieu laisse ruisseler » le sang de ses enfants bien-aimés. Pourquoi croyez-vous » qu'il le fasse ? C'est pour convaincre le monde entier, par » une si longue et si terrible expérience, que l'Église, sus- » pendue entre le ciel et la terre, n'a besoin que de la main » invisible dont elle est soutenue. Jamais elle ne fut si libre, » si forte, si florissante, si féconde. Et cependant les en- » fants du siècle, prévenus des maximes d'une politique » profane, prétendent que l'Église ne saurait se passer du » secours des princes et de la protection de leurs armes. » Aveugles, qui veulent mesurer le pouvoir de Dieu par » celui des hommes !... Que les princes qui se vantent de » protéger l'Église ne se flattent donc pas jusqu'à croire » qu'elle tomberait s'ils ne la portaient pas dans leurs mains. » S'ils cessaient de la soutenir, le Tout-Puissant la porterait » lui-même. Toutes les autres puissances s'élèvent et tom- » bent ; après avoir étonné le monde, elles disparaissent. » L'Église seule, malgré les tempêtes du dehors et les scan- » dales du dedans, demeure immortelle. Pour vaincre, elle » n'a besoin que de souffrir ; il ne lui faut pas d'autres » armes que la croix de son époux[2]. »

1) *Discours sur l'hist. univ.*, 1er part.

2) *Discours pour le sacre de l'électeur de Cologne.*

ARTICLE 2me.

L'Église et l'État catholique au moyen-âge.

1. **Lois en faveur de la religion chrétienne**. — L'Église une fois triomphante, il fallait qu'un traité de paix et d'amitié fût conclu entre les deux puissances.

1° *La liberté est accordée à l'Église*. — L'édit de Milan, de 313, rendu par Constantin de concert avec Licinius, tout en traitant encore le paganisme comme égal en droit avec l'Église, proclama d'une manière absolue la tolérance de la religion chrétienne, et ordonna la restitution aux chrétiens de tout ce qui leur avait été enlevé pendant les persécutions, des églises, des autres lieux où ils avaient coutume de s'assembler, et des biens-fonds appartenant aux églises; que ces biens eussent été acquis par le fisc ou par des particuliers[1].

A ce premier édit les empereurs chrétiens en ajoutèrent d'autres, destinés à assurer à l'Église une liberté de plus en plus grande, et à la protéger contre les persécutions et les mauvais traitements des païens. D'après une loi de Constantin, publiée en 322, ceux qui usaient de sévices envers les chrétiens devaient être condamnés à la flagellation, s'ils étaient esclaves, et à de grosses amendes, s'ils étaient de condition plus relevée. Honorius condamna même à la peine capitale quiconque serait convaincu d'avoir insulté un prêtre dans l'Église, attaqué les lieux saints, ou troublé, par quelque violence, le service divin.

En même temps les premiers empereurs s'appliquèrent avec prudence à discréditer les superstitions païennes, et à restreindre peu à peu l'exercice de l'idolâtrie, en attendant que les circonstances permissent de l'abolir entièrement[2].

2° *Proscription de l'idolâtrie*. — Il était réservé à Théodose le Grand de porter le dernier coup au vieux culte de l'empire. Quatre-vingts ans après l'édit de Milan, en 391,

1) V. Eusèbe, *Hist. ecclesiast.*, lib. IX, cap. 9; lib. X, cap. 5.

2) V. le texte ou l'analyse de ces édits dans l'ouv. cité de Gosselin, *introd.* p. 38 suiv. — Phillips, ouv. cité, tom. II, p. 168 suiv.

il signa l'arrêt de mort de l'idolâtrie : il défendit généralement à tous ses sujets de sacrifier aux idoles, et d'entrer même dans leurs temples pour y exercer aucun acte du culte païen ; les transgresseurs de cette loi, sans excepter les magistrats et les gouverneurs de province, étaient condamnés à une amende de quinze livres d'or[1]. L'année suivante, il prohiba l'immolation des victimes sous peine de mort, et tous les autres actes d'idolâtrie sous peine de confiscation des lieux où ils auraient été commis[2].

3° *Les canons confirmés par les édits.* — On vit dès ce moment se développer rapidement les rapports d'alliance et de protection mutuelle que nous avons définis ci-dessus. Les empereurs, faisant profession d'être enfants de l'Église, confirmèrent par leurs édits les lois canoniques. C'est ainsi que le concile général de Nicée fut confirmé par l'autorité de Constantin, celui de Constantinople par Théodose le Grand, celui d'Éphèse par Théodose le Jeune, et celui de Chalcédoine par Marcien. Ces quatre conciles furent placés par Justinien parmi les lois de l'empire[3]. D'autres édits confirmèrent certains points particuliers de dogme, de morale ou de discipline, tels que la primauté du Saint-Siége, la sanctification du dimanche et des fêtes, le célibat des clercs et des vierges, le mode d'élection des évêques, la résidence du clergé, les peines canoniques contre les transgresseurs des lois de l'Église. En sorte qu'à la longue il n'y eut aucun point important de la législation de l'Église qui ne fût sanctionné par la loi civile. On trouve ces dispositions éparses dans les collections du droit romain, le code de Justinien et les Novelles.

4° *L'Église reconnue collége licite.* — Non contents d'ordonner la restitution aux chrétiens des biens qu'ils avaient possédés pendant la persécution, les empereurs reconnurent à l'Église elle-même la qualité de *collége licite*, et conséquemment la faculté de posséder, en vertu de la maxime du droit romain : *Nulla dubitatio quod si corpori, cui licit coïre, legatum sit, debeatur.* Eux-mêmes voulurent en être les plus

1) *Cod Theodos.* lib. XVI, tit. X, n. 10.
2) Ibid. n. 1.
3) Justin., Nov. 131, cap. 1; et Cod. Justin., lib. I, tit. 1. n. 7 et 8.

insignes bienfaiteurs. On ne peut, par exemple, lire sans étonnement ce que les auteurs contemporains et surtout Eusèbe[1] nous disent de la munificence de Constantin. Dès lors les propriétés ecclésiastiques prirent un accroissement prodigieux : au temps de saint Grégoire le Grand, vers la fin du VIe siècle, la seule Église romaine possédait déjà des terres dans les différentes parties de l'empire, en Italie, en Afrique, jusque sur les bords de l'Euphrate. L'univers catholique tout entier approuva, en s'y associant, cette jurisprudence et ces libéralités.

5° *Les immunités.*—Les lois reconnurent en même temps aux ministres de la religion, aux lieux destinés au culte, et aux biens des églises les plus magnifiques privilèges honorifiques ou utiles, ce que l'on appelle *immunités*. Le premier acte de l'autorité publique dans lequel il en est fait mention, est une lettre de Constantin au proconsul d'Afrique, de l'an 313[2]. Ces immunités étaient *personnelles*, *réelles* et *locales*.

L'immunité personnelle comprenait quatre principaux chefs : *a)* l'exemption des fonctions curiales ou municipales, exemption très recherchée à cause des embarras et des dépenses qu'occasionnaient ces fonctions;—*b)* l'exemption des servitudes personnelles, principalement de celles que l'on appelait fonctions viles et sordides, et dont les personnes distinguées par leur rang et leur naissance étaient ordinairement exemptes : telles étaient les corvées imposées pour l'entretien des chemins publics, le service des postes, le logement des troupes ou des officiers du prince dans leurs voyages, etc;—*c)* l'exemption de la capitation ou des impôts personnels : d'abord accordée à la seule Église romaine par Constantin, elle fut, sous ses successeurs, étendue à tout le clergé catholique; on voulait par là lui donner les moyens de subsister honnêtement et de faire des aumônes plus abondantes;—*d)* enfin l'exemption de la juridiction des tribunaux séculiers.

L'immunité réelle consistait dans l'exemption des contributions publiques accordée aux propriétés ecclésiastiques.

L'immunité locale comprenait, entre autres choses, le

1) *Hist. Eccles.* lib. X, cap. 6, *Vita Constant. passim.*
2) Eusèbe, *Hist. eccles.* lib. X, cap. 7.

droit d'asile, c'est-à-dire le droit accordé aux criminels qui se réfugiaient dans une église ou dans quelque autre lieu saint, de ne pouvoir y être poursuivis, du moins pendant un certain temps et par certaines personnes.

L'importance et l'étendue de ces différentes immunités a beaucoup varié dans les différents temps et sous les divers empereurs[1]. Nous y reviendrons plus tard.

II. **La république chrétienne, sa constitution.** — Ainsi protégée, l'Église prit chaque jour une extension et une influence plus grandes; elle devint insensiblement la religion partout dominante, et finit par constituer la grande *république chrétienne*.

En entrant dans l'Église, en prenant le christianisme comme religion même de l'État, en reconnaissant dans la fin de la religion le but suprême et unique vers lequel doivent être dirigées toutes les sociétés dont se compose l'humanité; en mettant, par une conséquence naturelle de ces prémisses, leurs lois en harmonie avec les dogmes et la morale surnaturels, les nations de l'Europe arrivèrent à une véritable union basée sur une entière conformité d'idées, d'intérêts, de tendances et de législation; et elles formèrent ainsi la *Chrétienté*. Tous ces États divers, en devenant les éléments de la chrétienté, conservèrent bien leur être social particulier, leur autorité propre avec tous ses droits et tous ses devoirs; mais en se groupant autour de l'Église, comme autour de leur centre, ils reçurent, en elle et par elle, une sorte d'unité sociale, qui en fit comme une confédération mixte, à la fois politique et religieuse, dans laquelle le temporel était soumis au spirituel. Cette union avec l'Église romaine fut sans doute toujours plus étroite chez celles des nations européennes qui constituèrent le *Saint-Empire;* mais elle fut aussi très réelle chez les autres[2].

La religion devint ainsi le premier intérêt de la *République*, et son premier moyen de conservation, comme elle en avait été la première cause. Le principe catholique fut considéré comme son fondement même; et chaque État con-

1) V. Gosselin, ouv. cit. Introd. art. 3, § 4, n. 88 suiv.
2) V. ci-dessus, pp. 185 suiv.

tracta l'obligation de maintenir chez lui et dans la chrétienté l'intégrité de ce principe, de défendre l'Église, sa foi, sa morale et sa discipline. Partant de là, il est facile de se faire une idée de la constitution et du droit public religieux des monarchies du moyen âge.

1° **Autorité souveraine du pape.** — Puisque cette association des Etats dans la chrétienté était si intimement liée à la religion, puisque ce lien était même la condition de son existence, il fallait qu'il y eût une autorité, supérieure à toute autre, chargée de veiller au maintien du dogme et des bonnes mœurs, de définir les intérêts spirituels de la confédération, de ménager entre les princes, entre les souverains et leurs sujets, la paix et l'ordre nécessaires au plein épanouissement de la religion, à l'accomplissement parfait de la mission divine de l'Église. Ce pouvoir devait appartenir à celui qui est lui-même le chef de la religion et le centre de la catholicité, au Souverain-Pontife. De là cette immense influence reconnue pendant le moyen âge à l'évêque de Rome dans le gouvernement temporel des nations chrétiennes, la part très active qu'il prit à leurs affaires politiques les plus graves. Chef de la république, le pape devint l'arbitre et le juge des rois et des peuples, citant à son tribunal les souverains et leurs sujets, tranchant les débats soulevés entre les princes eux-mêmes, infligeant aux princes scandaleux et incorrigibles des peines spirituelles, et privant de leur dignité et de leurs droits ceux qui s'obstinaient à persévérer dans leurs désordres. Nous avons recherché plus haut sur quels titres véritables reposait ce pouvoir du Saint-Siége[1].

2° **Condition des souverains catholiques.** — Quelle que fût alors sa puissance, le pape ne pouvait cependant régler à volonté les intérêts temporels des États chrétiens : ceux-ci avaient conservé tous leurs droits originels et propres; mais ils devaient, dans le gouvernement de la société, se montrer toujours les enfants soumis de l'Église, et se conformer en tout à ses lois. Une des maximes fondamentales

1) V. ci-dessus, Liv. II, chap. II.

du droit publique de l'époque était donc que la puissance suprême ne pouvait être confiée qu'à un prince orthodoxe et en communion avec l'Eglise.

Parmi les conditions apposées formellement ou tacitement à son élection, était celle de professer fidèlement la religion catholique, et de la défendre de tout son pouvoir contre les attaques de l'hérésie et de l'impiété. Ces mêmes obligations étaient imposées à tous ceux qui participaient à son autorité, à tous ceux qui occupaient quelque emploi public dans l'État. Les souverains, les seigneurs particuliers et les magistrats qui transgressaient ce devoir essentiel se montraient indignes de leur titre, et méritaient d'en être dépouillés. Ainsi l'hérésie leur faisait perdre leur dignité et leurs droits; et l'Église, par l'organe du Souverain-Pontife, seul ou en concile, pouvait alors les déposer. Le même effet était attaché à la sentence d'excommunication encourue pour impiétés et autres crimes commis dans le gouvernement du royaume, lorsque l'excommunié persévérait opiniâtrement dans le lien de la censure pendant le temps déterminé par les lois ou les coutumes locales. Ces principes étaient clairement énoncés dans la législation des divers États dont nous parlons, en particulier dans celle de France, d'Espagne, d'Angleterre et d'Allemagne[1], ainsi que dans les canons des conciles et les décrétales des Souverains-Pontifes[2].

3° **Influence du clergé, sa position dans l'État.** — Dans une société ainsi constituée, il était inévitable que le clergé prît une part très active à toutes les affaires publiques, et qu'il y exerçât une influence très grande par l'ascendant naturel de ses lumières et de ses vertus, joint à son caractère politique et religieux. Non-seulement il reçut des empereurs les nombreuses prérogatives dont je parlais tout-à-l'heure; mais il fut généralement regardé comme le premier corps de l'État, et appelé, en cette qualité, au conseil des rois et à toutes les assemblées publiques, même aux assemblées générales de la nation où se faisait l'élection des souverains, et où se traitaient les plus graves affaires. En

1) V. Gosselin, ouv. cit., tom. II, pag. 26 suiv.

2) V. lib. V, tit. *De haereticis*, et *De sententia excommunicationis*.

se rendant à ces assemblées, il ne faisait que remplir un devoir; et, comme le dit Fleury, d'accord en cela avec les meilleurs historiens, il ne pouvait se dispenser d'y prendre part quand il y était convoqué avec les autres seigneurs[1]. Cette prééminence du clergé n'était point particulière à quelques États, comme paraissent le croire des auteurs modernes : elle était commune à toutes les nouvelles monarchies formées en Europe depuis le IVe siècle. C'est ce que l'on voit par les monuments parvenus jusqu'à nous, et surtout par les actes d'un grand nombre de *conciles* ou d'*assemblées mixtes*, tenus depuis cette époque dans tous les États catholiques, et dans lesquels les deux puissances réunies réglaient de concert tout ce qui pouvait intéresser le bien de l'État.

L'étroite union des deux puissances qui avait généralement servi de base à la législation des empereurs et plus particulièrement encore à celles des gouvernements du moyen âge, fit aussi accorder au clergé une juridiction très étendue dans l'ordre temporel. L'Église ayant établi ses tribunaux ou cours de justice, le pouvoir civil en sanctionna l'organisation. Non-seulement il fut reconnu que les clercs ne pourraient être traduits devant les tribunaux séculiers, ni en matière civile ni en matière criminelle; mais les laïques eux-mêmes furent soumis aux juges d'Église pour la conclusion d'une foule de contestations. Les empereurs Arcade et Honorius donnèrent d'abord une loi, adoptée plus tard par Justinien, pour attribuer aux évêques, comme au préfet du prétoire, le pouvoir de juger en dernier ressort toutes les causes *civiles* déférées à leur tribunal du consentement de l'une des deux parties, et de faire exécuter leurs sentences par les officiers ordinaires de la justice séculière. Plus tard, on rangea au nombre des causes ressortissant à la juridiction des cours ecclésiastiques toutes celles dans lesquelles il y avait mauvaise foi ou péché, les contestations dont la solution était subordonnée au serment de l'une des parties, les affaires intéressant les veuves, les orphelins, les mineurs, toutes les personnes, en un mot, que le droit appelait *misérables*; les contestations relatives, non-seulement aux formes,

1) 3e Discours, n. 9.

aux solennités et aux nullités de mariage, mais encore aux dots, douaires, etc., ainsi qu'à tous les testaments dans lesquels il y avait des fondations pieuses.

Les juges d'Église pouvaient condamner à de fortes amendes, et forcer à les payer par censures; ils pouvaient également infliger aux coupables d'autres peines temporelles, comme la prison, la flagellation, la confiscation et l'exil, mais non la mort ni la mutilation. Leurs sentences avaient le même caractère que celles des juges séculiers, et devaient être mises à exécution par les pouvoirs publics.

Mais cette juridiction contentieuse n'était qu'une faible partie du pouvoir temporel des évêques. Le droit romain, qui est resté le fond de la législation des États du moyen âge, mettait au nombre des attributions des évêques de veiller sur les marchands pour empêcher ou corriger leurs injustices, surtout envers les pauvres; de choisir et d'instituer les défenseurs des villes, de protéger les jeunes filles, libres ou esclaves, dont l'innocence était en danger, les orphelins, les esclaves, les prisonniers; de faire exécuter les lois de police concernant les jeux de hasard, etc., etc.[1] Nous ne devons voir dans ce pouvoir si considérable attribué au clergé par les empereurs et les rois chrétiens qu'un éclatant hommage rendu à ses vertus et à sa science.

4° **Sanction civile donnée aux lois canoniques.** — En partant toujours des mêmes principes et des mêmes idées, les princes furent amenés à donner une sanction temporelle aux lois divines et ecclésiastiques, sanction d'autant plus utile alors que la grossièreté des peuples était plus grande. Telle est l'origine des peines décernées par la législation de tous les États chrétiens contre l'*hérésie*, l'*apostasie*, le *sacrilége*, le *blasphème*, et autres délits contraires à la religion, législation semblable, du reste, à celle qui avait existé même chez les peuples païens.

Les peines décernées par le droit romain contre les hérétiques sont nombreuses, et plus ou moins graves suivant le caractère plus ou moins séditieux de leurs erreurs : ce sont,

1) Voyez le détail des lois civiles et canoniques dans Gosselin, ouv. cit. *Introd.* n°s 98 à 121.

entre autres, la confiscation de leurs églises, de leurs autres lieux de réunion, et de leurs livres; la note d'infamie, l'incapacité de tester et de succéder aux biens paternels et maternels; la déchéance de tous les emplois publics, et l'inhabileté à les remplir à l'avenir; la confiscation de tous leurs biens, quelquefois le dernier supplice[1].

Les lois romaines n'étaient pas moins sévères dans la répression des autres délits d'impiété; elles traitaient avec une rigueur particulière ceux qui usaient de séduction ou de violence pour entraîner les fidèles dans l'apostasie.

Ces lois impériales restèrent presque toutes en vigueur en Occident à la chute de l'empire, et elles furent adoptées dans la plupart des nouvelles monarchies qui s'y constituèrent. Dans tous ces États les délits contre la religion étaient considérés comme étant également contraires à l'ordre public et au bien de la société. L'hérésie, en particulier, y fut réprimée avec tant de sévérité, que pendant plusieurs siècles ses partisans et fauteurs n'osèrent se montrer, et qu'à peine en trouve-t-on quelques exemples en Angleterre, en France et en Espagne depuis la conversion de ces royaumes jusqu'au IXe siècle.

Du reste, les dispositions des conciles généraux nous montrent assez que cette législation était universellement admise dans toute la chrétienté[2].

Bien plus, l'usage d'attacher des effets civils à toutes les censures ecclésiastiques en général, et particulièrement à l'*excommunication*, s'introduisit promptement dans l'Europe catholique. A une époque où la société était en proie à une profonde anarchie, et où la religion était presque la seule autorité que les peuples respectassent, il était naturel de chercher dans ces peines spirituelles un frein à l'indiscipline d'hommes encore barbares. Les souverains ne trouvaient pas de moyen plus efficace de maintenir leurs sujets et leurs vassaux dans le devoir. C'est pourquoi il fut généralement reconnu que, s'ils refusaient de donner satisfaction à l'Église, s'ils croupissaient opiniâtrement dans l'anathème pendant le temps légal, les excommuniés pour n'importe

1) Voy. *Codes* de Théodose et de Justinien et les *Novelles*.

2) Voy. ci-dessus, p. 306.

quel crime ou délit encouraient la déchéance de toutes leurs dignités et de tous leurs emplois, et la saisie de tous leurs biens meubles et immeubles. Toutefois les effets de l'excommunication cessaient du moment où le coupable se montrait digne de l'absolution.

III. **L'inquisition.** — On ne se contenta pas, au moyen âge, de réprimer la propagation des erreurs contraires à la foi catholique : on alla jusqu'à établir des magistrats et des tribunaux permanents dont la mission était de rechercher et de punir les hérétiques. Cette institution prit le nom d'inquisition.

Trois sortes d'inquisition. — On peut distinguer trois sortes d'inquisition : l'inquisition *religieuse* ou ecclésiastique, l'inquisition *politique*, et l'inquisition *mixte*.

La première tire son origine de la nature même de l'Église. Comme toute autre société, l'Église a le droit et le devoir incontestable de punir, et même, autant que cela est possible, de prévenir les délits sociaux, ceux surtout qui tendent à détruire où à ébranler les fondements sur lesquels elle repose. Or, le premier de ces délits est sans contredit l'hérésie[1]. C'est pourquoi il a existé dès le commencement et il existe encore aujourd'hui une magistrature ecclésiastique chargée de veiller sur le dépôt sacré de la foi, de prévenir et de punir les attentats contre la saine doctrine. Pendant les trois premiers siècles, comme de nos jours, cette inquisition était aux mains des évêques; et les peines qu'elle décernait étaient purement spirituelles.

L'inquisition politique, telle que l'exerçaient jadis les inquisiteurs d'État à Venise, et de nos jours le ministère de la police, est une institution civile destinée à veiller à la sûreté publique et à prévenir le mal ou le délit. Quels que soient les abus auxquels elle puisse donner lieu en pratique, on ne peut cependant en contester raisonnablement la justice et la nécessité; c'est sur elle que repose l'ordre social.

La troisième espèce, celle dont nous avons particulièrement à nous occuper, et qui est si mal jugée par les enne-

1) V. ci-dessus, pp. 271-272.

mis de l'Église, était, comme presque toutes les institutions du moyen âge, une institution mixte, à la fois spirituelle et temporelle, un tribunal dans lequel siégeaient des juges ecclésiastiques et séculiers, chargés de prévenir et de poursuivre l'hérésie, que le droit public du temps considérait comme un délit social et religieux. Le caractère de cette magistrature résultait de la nature du catholicisme et des rapports existant à cette époque entre les deux pouvoirs : d'un côté, il ne pouvait appartenir qu'à l'Église et à ses ministres de connaître des questions de dogme, d'orthodoxie; de l'autre, l'État, ayant promis son appui à la puissance spirituelle, devait faire exécuter la sentence et appliquer les peines décrétées.

Origine de l'inquisition mixte. — A considérer l'inquisition mixte dans son idée fondamentale et essentielle, on peut dire qu'elle date du jour où Constantin, se déclarant *l'évêque du dehors* et le protecteur de l'Église, décerna des peines temporelles contre les ariens et autres hérétiques de son temps. Bien plus, contrairement à une assertion du docteur Héfelé, aujourd'hui évêque de Rottenbourg[1], le mot qui devait communément servir au moyen âge à qualifier les juges de ce tribunal appàraît déjà dans une loi de Théodose le Grand. Celui-ci, pour assurer l'exécution des dispositions sévères qu'il venait de prendre contre les manichéens, ordonna au préfet du prétoire d'établir des *inquisiteurs* [*Inquisitores*] chargés de rechercher ces hérétiques et d'informer contre eux[2].

Toutefois, comme institution spéciale et permanente, l'inquisition ne remonte pas au-delà du XII[e] ou XIII[e] siècle. On regarde communément Innocent III comme en étant le fondateur; mais il est avéré qu'on en avait adopté le principe avant lui, en 1179, au III[e] concile de Latran, qui avait ordonné de procéder contre les hérétiques de Gascogne, d'Albi, de Toulouse, d'Aragon, de Navarre. C'est pour se conformer aux prescriptions de ce concile que le synode de Vérone (1184), que présidait le pape Lucius III et auquel

1) *Le cardinal Ximenès*, ch. 18, pag. 208, édit. de Paris, 1856.

3) *Cod. Theod.*, lib. XVI, tit. V, n. 9.

assistait l'empereur Frédéric 1er, commanda aux évêques de mettre en jugement les personnes accusées d'hérésie par la voix publique ou des indices particuliers. On y faisait une distinction entre les *suspects*, les *convaincus*, les *repentants* et les *relaps*, et on les soumettait à des peines proportionnelles ; une fois les peines spirituelles prononcées, le coupable devait être livré au bras séculier. Les mesures qu'on avait adoptées dans ce synode étaient relativement modérées. Peu après, le fanatisme des sectaires contraignit le pape Innocent III à donner une sanction nouvelle aux dispositions antérieures : ce fut au IVe concile de Latran, en 1215, à la suite de l'assassinat de Pierre de Castelnau. En 1229, sous Grégoire IX et au concile tenu à Toulouse, l'inquisition reçut une organisation plus complète et plus précise encore, qui l'éleva au rang des tribunaux réguliers. Le caractère des hérésies devenant de plus en plus menaçant pour l'Église et pour l'État, on prit des mesures de rigueur qui allèrent jusqu'aux tortures et jusqu'à la peine de mort. Les Souverains-Pontifes Grégoire IX, Innocent IV, Boniface VIII et Clément V s'appliquèrent à rendre les règlements moins rigoureux. Le résultat de cet adoucissement fut l'introduction de l'inquisition en France, en Espagne, en Italie, en Allemagne, en Pologne et en Angleterre[1].

Défense de l'inquisition. — L'institution dont nous parlons a fourni aux incrédules un des arguments dont ils se sont le plus servis pour discréditer l'Église et son enseignement. Il n'entre pas dans notre plan de faire l'histoire complète de l'inquisition ; nous nous contenterons de quelques observations, qui, quoique rapides, suffiront pour montrer que l'Église n'a rien aujourd'hui à désavouer de sa doctrine ou de ses œuvres dans le passé, et que, s'il s'est commis parfois des excès dans la répression de l'hérésie et des autres délits de l'impiété, la justice ne permet pas d'en rendre la religion responsable.

Il y a dans la question de l'inquisition deux choses bien

1) Voyez, dans l'ouv. cité du Dr Héfelé, une intéressante dissertation sur l'origine de l'inquisition, son développement, son caractère, sa procédure, et les peines dont elle a fait usage, chap. XVIII cit.

distinctes, que l'on ne doit jamais confondre : le principe de l'institution, et l'usage qu'on en a fait; le principe de l'intolérance, et la manière dont l'intolérance a été exercée.

Le principe de l'inquisition. — Le principe qui a servi de base au tribunal de l'inquisition est au-dessus de toute atteinte : il serait déraisonnable de condamner comme une tyrannie spirituelle toute poursuite, toute procédure contre les hérétiques, je crois l'avoir clairement démontré dans le chapitre précédent. Malheureusement, il est peu d'hommes aujourd'hui qui soient capables de comprendre ce principe et de l'apprécier sainement. Pour cela il faudrait avoir, non-seulement la connaissance, mais le sentiment vif de l'époque où il s'est réalisé; il faudrait être assez maître de soi pour pouvoir soustraire son esprit et son cœur aux influences qui nous environnent de toutes parts : le siècle dans lequel nous vivons est précisément le revers des siècles d'intolérance. Voilà la grande difficulté à vaincre; et pour beaucoup elle est insurmontable. Caton, accusé à l'âge de 80 ans de je ne sais quel délit commis à une époque reculée de sa vie, disait avec raison : « Il est difficile de rendre compte de sa propre conduite à des hommes d'un autre siècle que celui où l'on a vécu. » S'il était permis, quand on veut porter un jugement sur une chose, de mettre de côté l'esprit du temps où cette chose s'est faite, et les circonstances particulières qui l'ont amenée, il n'est pas jusqu'à Dieu que l'on ne pourrait accuser d'injustice et de tyrannie dans ses œuvres. Avant de condamner d'une manière si absolue la conduite de tant de rois sages, les moins soupçonnés d'indiscrétion superstitieuse, de tant de pontifes qui furent l'ornement de leur siècle, et de tant de saints qui furent la gloire de l'Église, une philosophie moins légère que celle qui règne maintenant réfléchirait sur un fait dont il est impossible de nier l'universelle existence. L'intolérance a régné dans le monde ancien, chez les Romains, les Grecs, les Juifs; et aujourd'hui, au milieu du XIXe siècle, nous n'en sommes pas aussi libres qu'on voudrait le faire croire. L'émancipation des catholiques en Angleterre et en Irlande est d'une date encore récente, et elle est loin d'être complète; les persécutions du gouvernement russe se poursuivent d'une manière

aussi scandaleuse qu'à aucune autre époque; ce n'est que depuis le mois de février 1870 qu'en Suède on admet à faire partie des deux chambres législatives ceux qui ne professent pas le protestantisme; le Danemarck maintient toujours dans sa législation les peines et les confiscations contre ceux qui ont le courage de rentrer dans le sein de l'Église; l'Italie tient le Pape en servitude après l'avoir dépouillé; la Suisse exile ses évêques et ses prêtres; la Prusse vient de refaire sa constitution de 1850 pour pouvoir plus facilement asservir la religion catholique; et en Belgique même combien de fois n'avons-nous pas entendu des organes très autorisés du libéralisme proclamer qu'il faut refaire notre constitution, enlever à l'Église sa liberté, et décréter la suprématie complète de l'État dans les affaires religieuses?

A côté de ces persécutions que rien ne saurait excuser, nous rencontrons encore partout une autre espèce d'intolérance, bonne et même nécessaire. On reconnaît dans tous les pays que le pouvoir public a, dans certains cas, le droit de prohiber certains actes, sans s'arrêter au plus ou moins de violence dont pourrait se trouver par là menacée la conscience des individus qui les commettent. Qu'on parcoure les articles de la législation pénale de tous les peuples civilisés : on y punit sévèrement les attentats contre la propriété, les bonnes mœurs, la sécurité et la liberté des personnes, etc. Toute la différence qu'il y a entre cette intolérance moderne et celle du moyen âge, c'est qu'aujourd'hui l'on ne défend que la pratique de *certaines religions*, tandis qu'alors il n'y avait d'autorisé que le culte de la religion vraie. Or, comme nous l'avons fait remarquer, il n'est pas plus difficile de justifier le principe d'une intolérance générale que celui d'une intolérance partielle : l'on ne peut combattre la doctrine sur laquelle était fondée la répression des délits d'hérésie et d'impiété sans proclamer du même coup des principes qui soient l'anéantissement de tout ordre social[1].

L'usage de l'inquisition. — Une fois la question de principe résolue, celle de l'application ou de l'usage de ce prin-

1) V. ci-dessus, p. 290 et suiv.

cipe ne doit plus embarrasser l'apologiste de la religion. L'organisation des tribunaux, leurs moyens d'informer et de procéder, leurs pénalités, etc., ce sont là des affaires qui intéressent directement la science du droit, la jurisprudence, laquelle doit tenir compte des circonstances du temps, des usages locaux, des mœurs publiques. La foi n'a rien à voir dans les reproches si vifs que l'on a faits, à cet égard, à l'inquisition. S'il est vrai que le plus souvent ces reproches ont été inspirés par l'ignorance ou la mauvaise foi[1], on ne peut cependant disconvenir qu'ils n'aient parfois frappé juste; mais doit-on s'étonner que les cours de justice n'aient pas eu, au moyen âge, toute la perfection d'organisation qu'elles acquirent plus tard ? Parmi les règles modernes de la procédure criminelle, il en est beaucoup qui sont le fruit de l'expérience et de l'observation : faire un crime aux législateurs des temps passés de les avoir ignorées serait tout aussi puéril que de leur reprocher de n'avoir pas vécu au XIXe siècle.

Quant à la rigueur des peines infligées aux hérétiques, rigueur qu'on ne pardonne pas à l'inquisition, trois choses l'expliquent parfaitement.

a) L'esprit de foi. — C'est d'abord l'esprit de foi, vif, ardent, des populations du moyen âge. Tout le monde alors, peuples et rois, considéraient l'hérésie et l'impiété publique, ainsi qu'on doit le faire chez les chrétiens, comme des crimes de lèse-majesté divine, qui attirent les malédictions du ciel sur les nations qui les tolèrent. Et ces crimes devaient à leurs yeux être plus sévèrement punis que tous les attentats contre les puissances de la terre. Ce sentiment était chez eux aussi profond qu'il est juste. En outre, ils considéraient la vraie religion qu'ils avaient le bonheur de posséder comme le bien suprême des individus et de la société tout entière : c'est sur elle que tout reposait alors, les institutions sociales et politiques, aussi bien que les espérances éternelles de chaque membre du corps social. Est-il étonnant que, dans un pareil état de société, les délits contre le christianisme aient été traités comme des délits de la plus haute gravité, comme des atteintes au

1) V. la dissert. citée du Dr Héfelé.

fondement même de l'ordre public, et que, pour les réprimer, on ait choisi dans les lois alors en vigueur les châtiments réservés aux plus grands crimes?

b) *La sévérité de la législation pénale.*—Pour comprendre cette dureté qui nous paraît aujourd'hui si excessive, il faut ensuite considérer qu'au moyen âge les lois pénales étaient en général incomparablement plus sévères qu'aujourd'hui. Il n'est pas surprenant dès lors que le code en vigueur ait conservé, dans ses dispositions contre l'hérésie et les autres actes d'impiété, quelque chose de la rigueur empreinte dans toutes les parties de la législation. Bien des délits auxquels on n'inflige aujourd'hui qu'une peine relativement légère étaient alors punis de mort. Nous savons, par la constitution de Charles-Quint de 1532, combien était encore sévère à cette époque la justice criminelle. La *Caroline* condamnait au bûcher le faux monnayeur et celui qui répandait sciemment une fausse monnaie; elle punissait également de mort celui qui vendait à faux poids et à fausse mesure, lorsque la fraude était importante; le vol avec escalade, quelle que fût la valeur de l'objet volé, était puni de strangulation, ou bien on arrachait les yeux au voleur, ou on lui coupait la main; toute récidive de vol était punie du dernier supplice. Avant Charles-Quint les punitions étaient bien plus rigoureuses encore : la *Caroline* apparaît comme un adoucissement à l'ancienne pratique! En France, les moindres délits contre la sûreté des routes étaient également punis de mort.

Et les tortures et les cachots? C'est vrai, la question était appliquée par l'inquisition; mais cet usage lui était commun avec tous les tribunaux séculiers de tous les pays. La vérité est que l'inquisition traitait ses prisonniers et ses condamnés avec bien moins de cruauté que les autres tribunaux du temps. La *Caroline*, par exemple, outre la peine capitale par le feu, le glaive, l'écartellement, la roue, le gibet et l'eau, ordonnait encore d'enterrer vivant, de déchirer avec des tenailles brûlantes, de couper la langue, les oreilles, les doigts, etc. Or, l'inquisition ignorait toutes ces peines. Et lorsque les prisons n'étaient dans toute l'Europe que des fosses noires et boueuses, les prisonniers pour cause d'hérésie étaient détenus dans des chambres bien voûtées, claires et

sèches. C'est Llorente lui-même qui le dit, Llorente qui ne peut être soupçonné de partialité en faveur de l'inquisition[1]. Or, si la justice criminelle était dans les temps passés si différente de celle d'aujourd'hui, à qui convient-il de l'imputer? à la dureté des mœurs publiques. Il faut donc en faire le reproche au genre humain tout entier, ou ne l'adresser à personne, comme le fait observer le comte J. de Maistre[2].

c) *Le caractère des sectes.* — Une dernière cause de la rigueur déployée par l'inquisition fut le caractère des sectes du moyen âge. Déjà les premiers empereurs chrétiens avaient dû sévir contre celles qui désolèrent l'Église naissante. Les mesures qu'ils adoptèrent avaient été provoquées par la doctrine abominable de quelques-unes de ces sectes, et particulièrement par celle des manichéens, qui avaient déjà excité la sévérité des empereurs païens Dioclétien et Maximin eux-mêmes. Il est certain que les erreurs de cette dernière n'attaquaient pas seulement le dogme catholique, mais le fondement même de la morale; et elles tendaient à multiplier de jour en jour dans la société les plus grands excès de corruption et de scélératesse. Or, c'est précisément contre ces mêmes manichéens ressuscités au moyen âge que l'inquisition dut commencer ses poursuites. Les sectes qui surgirent immédiatement après, aux XII[e], XIII[e] et XIV[e] siècles, furent d'un caractère tout aussi turbulent et immoral. Les albigeois, les vaudois, les hussites, les catharins, les patharins et les autres sectaires de l'époque tiraient de leur opposition dogmatique à l'Église des principes qui ébranlaient toutes les relations sociales; qui ouvraient la carrière à la plus honteuse immoralité en déclarant le mariage une fornication, et aux plus déplorables désastres par la ruine de tout culte et la destruction des temples. Tels étaient les maux causés à l'Église par ces fanatiques, que le vieux comte de Toulouse Raimond s'en plaignit en ces termes, au chapitre général de l'ordre de Cîteaux, de 1177 : « Ces hé-
» résies ont tellement prévalu, qu'elles ont divisé le mari et
» la femme, le père et le fils; les prêtres eux-mêmes sont
» séduits, les églises sont abandonnées et tombent en ruine;

1) *Hist. critique de l'inquisit. d'Espagne*, tom. I, p. 226 et passim.

2) *Lettres sur l'inquisition.*

» on ne baptise plus même les enfants. Je suis trop faible » pour rien entreprendre contre ce fléau, car les premiers » d'entre mes vassaux sont entraînés et entraînent après » eux la masse du peuple ; il n'y a de remède que dans le » bras séculier et par le glaive de l'État. J'invoquerai le » secours du roi de France, et je le seconderai jusqu'à la » dernière goutte de mon sang pour extirper cette déplorable » hérésie.» Comment le moyen âge avec sa foi et sa rudesse aurait-il pu endurer paisiblement de semblables excès?

Les sectaires de ce temps-là étaient les précurseurs de ceux du xve siècle. On ne peut raisonnablement faire un crime aux rois d'Espagne de s'être armés de rigueur contre une prétendue réforme religieuse qui produisit en Angleterre les sanguinaires Henri VIII et Élisabeth, en Allemagne Muncer et les frénétiques anabaptistes, les huguenots en Hollande, à Genève Calvin. Tous ces *doux* réformateurs n'ont-ils point, eux aussi, enseigné et mis en pratique la doctrine que les hérétiques doivent être mis à mort? « Je » suis d'accord avec toi, — écrivait Mélanchton à Calvin, — » et je soutiens que tes magistrats ont agi justement en fai» sant exécuter le blasphémateur (Michel Servet) après une » enquête judiciaire. »

Certes, je n'entends pas justifier tout ce qu'a fait l'*Inquisition espagnole*. Institution avant tout politique et nationale, elle ne doit pas être confondue avec l'inquisition ecclésiastique des autres pays. Le Saint-Siége s'y montra peu favorable, comme en conviennent les historiens les moins suspects; et très souvent les papes en blâmèrent sévèrement la dureté, et travaillèrent énergiquement à en corriger les excès. Il y avait sans doute des membres du clergé qui siégeaient au Saint-Office d'Espagne; mais l'Église ne leur imposait pas cet acte de condescendance comme un devoir, et leur présence réussit souvent à faire prévaloir la douceur dans le terrible tribunal.

Du reste, quels que soient les excès commis par l'inquisition d'Espagne, excès qui ont souvent été grossis d'une manière scandaleuse, même par des écrivains catholiques[1], si on les rapproche du nombre de personnes égorgées dans

1) V. p. ex. Alzog, *Hist. ecclés.* § 283, comparé avec Héfelé, ouv. cité, p. 348 suiv.

les luttes sanglantes occasionnées par l'établissement du protestantisme, la comparaison, comme le fait remarquer le comte de Maistre après l'historien anglais Gibbon, est loin d'être à l'avantage des prôneurs de la tolérance universelle, de ceux qui se posent en victimes.

Quoi qu'il en soit, la justice ne permet pas de rendre la religion responsable des cruautés de l'inquisition espagnole, ni des actes d'intolérance qu'a pu commettre, en dehors de l'ordre légal, l'inquisition ecclésiastique. Si les législateurs et les juges du passé s'étaient davantage inspirés de l'esprit et des enseignements de l'Église, l'on n'aurait point tant à gémir sur ces actes de barbarie. Quoique, suivant la remarque de Godefroid dans son commentaire sur le code de Théodose, les constitutions des empereurs romains n'aient jamais décerné la peine de mort contre les hérétiques pour le seul fait de l'erreur, mais seulement lorsque leur hérésie était accompagnée d'un délit contraire à l'ordre public, l'Église n'a pourtant pas approuvé toutes leurs dispositions. Tout en louant le zèle des empereurs à protéger et à défendre la religion, les papes et les Pères, saint Grégoire le Grand, saint Augustin, saint Ambroise, saint Martin et beaucoup d'autres, ont souvent recommandé la modération aux magistrats, et, à l'occasion, blâmé hautement ceux d'entre eux qui pressaient avec trop de rigueur l'observation des lois pénales. Et plus tard, au temps où l'inquisition espagnole déploya la plus grande rigueur contre les judaïsants, on vit les personnes atteintes ou menacées de ses poursuites fuir le sol de l'Espagne, et s'en aller à Rome chercher l'indulgence et le pardon; il y en eut jusqu'à 250 en une seule fois!

IV. **L'assistance divine toujours nécessaire à l'Église.** — Quand on considère les œuvres accomplies par les empereurs et les rois chrétiens, on ne peut nier que leur protection n'ait souvent été avantageuse à l'Église, et qu'elle n'ait contribué beaucoup à son établissement chez les nations infidèles. Mais on tomberait dans une bien grande erreur si l'on croyait que, dans le temps où l'autorité spirituelle jouissait de l'appui des pouvoirs humains, elle eut moins besoin qu'auparavant de l'assistance divine. Loin de là, elle eut souvent immensément à souffrir de la part de

ses protecteurs couronnés ; et l'alliance de l'Église et de l'État a subi de nombreuses atteintes. Trop souvent les princes oublièrent que la protection ne leur accorde aucun droit de juridiction sur les choses spirituelles ; que, dans les desseins de Dieu, ils doivent l'exercer à l'avantage de l'Église et de sa mission, et non au profit d'une politique ambitieuse[1]. — Il est un fait incontestable : c'est que, depuis la conversion des empereurs à la doctrine du christianisme, l'hérésie et le schisme ont parfois menacé la vérité religieuse et l'autorité spirituelle de dangers plus grands qu'avant cette conversion. Il est sans doute des empereurs et des rois qui ont servi l'Église par vrai dévouement à la cause de Dieu et du salut, par amour pur de la vérité ; il en est qui ont montré un zèle vraiment religieux à rendre la célébration des conciles possible et à faire exécuter leurs décrets. Mais l'histoire aussi ne nous offre que trop d'exemples de princes qui, pris aux piéges de l'hérésie, se trompèrent complétement sur les limites de leur puissance, s'ingérèrent d'une manière violente dans le domaine spirituel, et tournèrent contre l'Église des lois faites d'abord pour sa défense. Constantin, le premier protecteur de l'Église, en devient presque le persécuteur sur la fin de sa vie par la protection qu'il accorde aux ariens ; Théodose prend une part active au conciliabule d'Éphèse ; Justinien, endoctriné par les eutychiens, provoque l'affaire des *Trois chapitres*, qui le conduit plusieurs fois à vouloir prescrire des dogmes à l'Église et à persécuter le pape Vigile ; quelques années plus tard, les empereurs hérétiques de Constantinople, ces prétendus protecteurs de la religion, font à l'Église, par l'intrigue et la violence, une plaie profonde qui n'est point encore cicatrisée : l'Orient se sépare de Rome, et la rupture entre le trône byzantin et le Saint-Siége entraîne après elle le schisme de l'Église de Russie. Qu'on se rappelle l'usurpation de la collation des évêchés, l'arbitraire présidant à la dispensation des dignités ecclésiastiques, la dilapidation des biens des églises et du clergé sous la monarchie carlovingienne, la lutte vraiment gigantesque qu'eut à soutenir le grand pape saint Grégoire VII contre

1) V. ci-dessus, p. 264-65.

les empereurs allemands dans la querelle des investitures, la translation du siége pontifical à Avignon, ce que l'on a appelé la grande captivité de Babylone, les démêlés de Boniface VIII avec Philippe-le-Bel, les tendances continuelles du gallicanisme à pousser l'Église de France au schisme : et il sera facile de se persuader que bien des princes soi-disant chrétiens ont abusé de l'alliance du trône et de l'autel, et qu'ils ont parfois fait plus de mal à l'Église que des persécuteurs déclarés.

L'Église aurait pu adresser à beaucoup d'entre eux ces véhémentes paroles de saint Hilaire à l'empereur Constance : « Nous combattons contre un persécuteur déguisé, contre » un ennemi qui nous flatte pour nous dominer, qui honore » les évêques afin qu'ils cessent d'être évêques, qui bâtit » des églises tout en ruinant la foi. Sous le masque d'un » chrétien tu es un nouvel ennemi du Christ; vivant en » opposition avec la foi, tu t'ingères à en dresser des formules; tu distribues des évêchés à tes créatures; tu remplaces les bons par des méchants[1]. »

Mais c'est à tort que l'on se prévalut parfois de ces violences pour infirmer la doctrine que nous avons défendue sur les rapports des deux puissances. Ces faits prouvent uniquement que la perversité humaine s'efforce sans cesse de combattre et de corrompre l'œuvre de Dieu : on a persécuté autrefois l'Église sous prétexte de la protéger et de la défendre ; on la persécute aujourd'hui au nom de la liberté et de la séparation. Nous en concluons que toujours, depuis la conversion de Constantin, comme auparavant, comme de nos jours, l'Église n'a cessé d'être en butte à des attaques qui devraient naturellement la détruire, si elle n'était conservée par la Toute-Puissance divine[2].

ARTICLE 3e.

L'Église et l'État moderne, ou de la séparation des deux pouvoirs.

Cet article sera divisé en trois paragraphes : nous verrons d'abord quels changements ont été introduits dans le

1) *Lib. contra Constantium imp.* n. 5, op. tom. II, col. 581. édit. Migne.
2) V. Bossuet, *Hist. univ.*, 2e part. chap. XXI.

droit public des nations chrétiennes par la soi-disant réforme; puis nous apprécierons les deux formes politico-religieuses qui ont généralement prévalu aujourd'hui, la *parité* et la *liberté* des cultes.

§ 1.

Aperçu historique depuis la réforme jusqu'à nos jours.

I. **La paix religieuse d'Augsbourg, de 1555.** — La première atteinte légale à l'ancien droit public européen fut portée par la paix d'Augsbourg de 1555.

Le protestantisme avait profondément divisé le Saint-Empire : se mettant en opposition ouverte avec la constitution germanique, les États adhérents au symbole luthérien s'étaient placés en face des États restés fidèles à l'ancienne Église, et réclamaient pour leur doctrine le même privilége que ceux-ci invoquaient en faveur de leur foi. Les États catholiques, de leur côté, ne voulaient pas, ne pouvaient pas transiger sur cette base. Après bien des luttes sanglantes, on comprit qu'une paix solide et durable entre les États de l'empire n'était pas possible sur le terrain dogmatique, et l'on résolut, en écartant la question religieuse, de faire une transaction purement politique, et « de vider la querelle » dogmatique au moyen d'une entente chrétienne, amenée » par des voies chrétiennes, amicales et pacifiques. » Cette trêve, à laquelle l'Église comme telle était restée étrangère, devait être maintenue quand même les conditions qui lui servaient de base ne seraient pas ratifiées par un concile. Le pacte fut conclu dans la diète d'Augsbourg de 1555; il ne concernait que l'empire, en ce sens qu'il réglait les rapports de l'empereur avec les États catholiques, d'une part, et les États protestants, de l'autre. Deux de ses clauses doivent surtout fixer notre attention.

a) L'égalité des États. — On y décréta « l'égalité des *États catholiques* et des *États luthériens de la confession d'Augsbourg* vis-à-vis de l'empire d'Allemagne. » La conséquence de ce traité n'était donc pas une véritable égalité de tous les habitants de l'Allemagne, ni la liberté individuelle de religion. La liberté de croyance n'était accordée

pleine et entière qu'aux États eux-mêmes vis-à-vis de l'empire; mais aucun d'eux n'était obligé de maintenir la tolérance et l'égalité des cultes sur son territoire. Bien au contraire; ayant été investi du droit de réforme, chaque souverain pouvait établir chez lui l'unité religieuse.

b) *La faculté d'émigrer donnée aux dissidents.* — On y déclara, en outre, que les sujets qui, dans chaque État, avaient une religion autre que celle du souverain, pourraient librement émigrer. Cet article, comme tous les autres, devint une source de difficultés insolubles, qui amenèrent la guerre de trente ans. Chacun des partis l'interpréta à sa guise. Les luthériens prétendirent que l'on avait décrété non-seulement la liberté des États vis-à-vis de l'empire, mais encore la liberté des citoyens vis-à-vis de chaque État particulier, et que la faculté d'émigrer était un privilége accordé outre la liberté. Les catholiques soutenaient, au contraire, que c'était précisément parce qu'on ne leur avait pas accordé la liberté, qu'on leur lasssait le droit d'émigrer, chaque État restant le maître de rétablir et de maintenir chez lui l'unité religieuse. En conséquence, les luthériens offrirent d'user de tolérance envers les catholiques, à la double condition que ceux-ci consentissent à s'abstenir de la pratique publique de leur croyance et de toutes cérémonies religieuses; et que, en retour, les États de la communion romaine accordassent à l'Église réformée liberté et tolérance, non-seulement pour les personnes, mais aussi pour la célébration du culte. Les États catholiques refusèrent d'accepter la proposition, et l'on ne peut leur en savoir mauvais gré; car, avant la paix religieuse, les États luthériens avaient si largement pratiqué le bannissement envers les catholiques, qu'il n'en restait presque plus dans leur pays. Si bien que la liberté que sollicitaient les réformés ne devait en définitive tourner qu'au profit de leurs coréligionnaires restés dans les États catholiques.

A dater de la paix de 1555, l'empire d'Allemagne se trouva donc supprimé dans l'un de ses principes essentiels, le protectorat de l'Église catholique[1].

1) V. Phillips, ouv, cité, § 140, tom. III, pag. 257 suiv.

II. **Traité de Westphalie, de 1648.** — Un siècle plus tard, la paix de Westphalie, conclue le 14-25 octobre 1648, vint consacrer la rupture définitive entre une partie des États de l'Allemagne et l'Église, ainsi que l'abolition de la grande confédération catholique et de son droit public. Tout en ratifiant, à peu d'exceptions près, les conditions de la paix religieuse d'Augsbourg, elle prit quelques dispositions nouvelles importantes. En voici les principales clauses :

a) Elle étendit le bénéfice de ce dernier pacte aux *calvinistes* connus sous le nom de *Reformati*, comme ralliés à la confession d'Augsbourg, mais exclusivement à eux ;

b) Elle stipula que les cultes dissidents qui, dans les États catholiques ou protestants, avaient eu leur libre exercice avant le 1er janvier 1624, continueraient à jouir de cette liberté, et auraient les mêmes droits que la confession principale protestante ou catholique; mais en même temps, elle accorda aux seigneurs territoriaux un droit de réformation illimité dans leur propre Eglise, c'est-à-dire vis-à-vis des sujets ayant la même religion que le prince. Tel fut le premier exemple légal de la *parité* de diverses confessions principales vis-à-vis du pouvoir dans le même État ;

c) Enfin elle régla la question relative aux biens, restitutions, indemnités, etc., et par là l'Église fut de nouveau dépouillée d'une partie considérable de ses possessions.

Le traité se terminait par une déclaration dans laquelle on repoussait d'avance toute protestation éventuelle contre ses clauses. Mais l'Église, dont les droits étaient si complètement sacrifiés, ne pouvait se dispenser de faire entendre cette protestation. Le pape Innocent X réclama par la bulle *Zelo domûs*, du 26 novembre 1648. Le pontife y déclarait, « en vertu de sa pleine puissance apostolique, l'un et de » l'autre traité de paix, en tant qu'ils pourraient être con- » traires, préjudiciables et élever le moindre obstacle à la » religion catholique, au salut des âmes, au Siége apostoli- » que, à l'Église romaine, à toutes autres Églises moins » considérables, à la hiérarchie ecclésiastique et à l'état » clérical, soit dans ses personnes et dans ses membres, soit » dans ses choses, ses biens, sa juridiction, son autorité, ses » immunités, franchises, priviléges, prérogatives ou droits » quelconques, — il déclarait ces traités nuls et de nulle » valeur, *ipso jure*, en eux-mêmes, et dans toutes leurs

» conséquences, sans force, injustes, iniques, condamnables » et condamnés, dénués de toute vertu et de tout effet. » Il ajoutait, en conséquence, « que nul n'est tenu de les observer, alors même qu'on s'y serait obligé par serment; que » nul non plus ne pourrait en tirer un droit ou une action, » ou une cause de prescription, alors même qu'il s'agirait » d'une possession ou d'une quasi-possession de date très » ancienne et indéterminée[1]. » Mais telle était l'impuissance de l'Église en ce moment, que le pape ne put aller au-delà de cette protestation; et encore, quand elle parut, l'empereur Ferdinand III en défendit-il la publication; il punit même de la prison et d'une amende énorme le libraire qui l'imprima à Vienne.

III. **Conséquences de la paix de Westphalie.**—Chaos de contradiction, laissant tout à l'arbitraire, cette paix ne pouvait qu'éloigner l'espérance d'une vraie transaction entre les différentes confessions religieuses. La parité établie, fort imparfaite en elle-même, fut encore plus imparfaitement pratiquée. D'une part, la tendance générale de l'époque à faire de plus en plus servir la religion de levier aux intérêts politiques, et, de l'autre, le droit redoutable de réforme dont la paix de Westphalie avait armé tous les souverains, ne permirent presque jamais à une secte séparatiste d'obtenir une existence légale tranquille. En sorte que toutes les querelles et divisions religieuses ne servirent, en définitive, qu'à une chose, à étendre démesurément les limites de la puissance séculière. Ainsi, dans Éles tats réformés, le despotisme territorial allait se consolidant sur les ruines des croyances religieuses, qui, en vertu même du principe fondamental du protestantisme, se fractionnaient et s'altéraient de plus en plus. Les princes catholiques eux-mêmes, obéissant à des mobiles purement humains, ne négligeaient rien pour mutiler et amoindrir le pouvoir de l'Église : nous avons déjà fait remarquer que c'est de la réforme que nous viennent la plupart des maximes erronées qui ont prévalu, même chez les gouvernements catholiques, sur l'Église, sa constitution, ses droits et ses rapports avec la société civile[2].

1) *Bullar. Rom.*, tom. VI, p. 179.
2) V. ci-dessus, p. 25, suiv.

Mais ce morcellement continuel du protestantisme amena des résultats tout différents dans d'autres pays. La liberté politique s'y développa parallèlement à la caducité des croyances, et introduisit ainsi des modifications profondes, radicales, dans les institutions publiques. L'Amérique du nord fut le principal théâtre de ces évolutions sociales : on finit par y proclamer l'indifférence de l'État à l'égard des différentes sectes chrétiennes. L'article de la constitution générale des États-Unis (1789) relatif à ce point est ainsi conçu : « Le congrès ne doit faire aucune loi concer» nant l'établissement d'une nouvelle religion, ni interdire » le libre exercice d'aucun culte. » Il faut cependant remarquer qu'il ne s'agit dans cette disposition que d'une liberté fédérale : tout en proclamant l'admissibilité de tous les citoyens indistinctement aux emplois fédéraux, le congrès américain laissait aux États particuliers le droit d'établir ou de conserver chez eux l'unité religieuse. De fait, en bien des États, on continua longtemps encore à user d'intolérance envers les catholiques et même envers les sectes protestantes séparatistes. Mais cette intolérance devait tomber enfin devant l'esprit nouveau qui pénétrait toujours plus profondément dans les mœurs américaines. Tous les États, les uns après les autres, finirent par retirer les peines et les interdictions qui pesaient sur les Églises dissidentes, et par proclamer la liberté de toutes les communions chrétiennes. Quelques-uns même ne firent plus, dans leur constitution, mention d'une religion quelconque. Et toutefois cette liberté de conscience n'entraîna point, ni immédiatement ni partout, l'égalité civile et politique. L'émancipation politique des catholiques est, en quelques États, d'une date récente; même aujourd'hui il en existe encore un, mais un seul, le New-Hampshire, dont la constitution les déclare incapables de remplir les fonctions publiques[1].

Le système religieux de la confédération américaine a été adopté dans plusieurs autres pays, avec de légères modifications.

En France, le catholicisme demeura la religion constitutionnelle jusqu'en 1789, et en Belgique jusqu'à notre réunion

1) V. *Revue Catholique*, 1871, tom. V, p. 99 suiv.

à la France en 1795[1]. Depuis lors, la situation de l'Église en ces deux derniers pays a varié avec les institutions politiques.

Il n'existe plus aujourd'hui nulle part d'État catholique dans le sens véritable du mot. Ceux qui dans ces derniers temps en portaient encore le nom ne le justifiaient plus par la réalité du fait; les derniers vestiges de l'ancien régime ont disparu par la chute du trône d'Isabelle, reine d'Espagne.

Nous voyons, par cet aperçu, qu'il est aujourd'hui particulièrement deux formes politico-religieuses qui ont prévalu : la *parité* et la *liberté des cultes*.

§ 2.

L'État paritétiste.

I. **La pratique du régime de l'égalité religieuse.** — Si la *parité*[2], qui forme encore aujourd'hui le fond du droit religieux en Allemagne, consistait à accorder à un ou plusieurs cultes dissidents une protection que j'appellerai *dogmatique*, à donner une approbation explicite ou implicite aux maximes que professent ces cultes et qui seraient en opposition avec les dogmes de la foi, il est manifeste qu'aucun prince chrétien ne pourrait établir ou pratiquer ce régime dans ses États. Mais lorsqu'elle se borne à protéger la personne des dissidents, à leur garantir le libre exercice de leur religion, la jouissance des droits politiques, la sécurité et la bienveillance auxquelles ils ont droit, elle peut, dans certaines circonstances, être légitimement et utilement établie.

Quoique, dans les pays où règne l'égalité, l'Église ne jouisse pas de tous les avantages et priviléges qui appartiennent à la seule vérité, sa situation est néanmoins préférable à l'intolérance et à la persécution dont elle a eu souvent à souffrir de la part des gouvernements schismatiques

1) Il faut ici faire mention de l'Édit de tolérance publié en Belgique par l'empereur Joseph II, en 1771, et de la réclamation du cardinal de Frankenberg, du 16 nov. de la même année. Voy. Mgr de Ram, *Synodicum Belg. Archid. Mechl.*, tom. II, p. 514.

2) Nous l'avons définie ci-dessus, p 246.

et hérétiques. Cependant, même en fait, elle n'a jamais sympathisé avec l'idée de l'État paritétiste. Sous l'empire des principes de ce régime, l'État se trouve si fréquemment obligé de prendre vis-à-vis de l'autorité spirituelle une attitude en opposition avec celle qu'il devrait avoir, la pratique de ce régime donne lieu d'ordinaire à tant d'empiétements de la part du pouvoir séculier, permet si rarement à la liberté ecclésiastique de se déployer dans sa plénitude, qu'il n'y aurait nulle témérité d'affirmer que l'Église préfère de beaucoup le système de l'État indifférent, de la liberté des cultes.

Sans doute, le gouvernement paritétiste peut pratiquement se montrer équitable, conservateur et paternel, tandis que le pouvoir indifférent peut devenir tyrannique et persécuteur; mais nous n'envisageons ici que le principe de ces deux situations diverses. L'État indifférent, en se mettant en dehors de toute religion positive, fait profession de laisser une pleine liberté à tous les cultes, et de n'exercer aucune pression dans le domaine des croyances religieuses. L'État paritétiste, au contraire, se déclare l'allié et le protecteur des cultes constitutionnels, et à ce titre il s'attribue à leur égard des droits qui, dans sa main, offrent des dangers continuels pour leur liberté. Primitivement le régime de l'égalité fut introduit comme un moyen et un instrument de politique : il était basé sur l'absolutisme du système territorial, et supposait le chef de l'État investi en matière religieuse du redoutable droit de réforme. Or, il a toujours conservé quelque chose du vice de son origine. On ne peut nier, par exemple, que le droit prussien ne soit une législation entée sur le principe de ce système territorial, dans le sens le plus strict du mot, et que l'Église catholique ne s'y trouve assimilée aux protestants, et subordonnée comme eux au pouvoir de l'État. La constitution du 21 janvier 1850, sans proclamer le principe de la séparation des deux pouvoirs, avait fait à la religion une situation beaucoup plus favorable : on y avait décrété que l'Église évangélique et l'Église catholique romaine, ainsi que toute autre congrégation religieuse, dirigeraient désormais elles-mêmes et administreraient leurs propres affaires avec une pleine indépendance; qu'elles resteraient en possession des établissements, fonda-

tions et fonds affectés à leur culte, à l'instruction et à la bienfaisance; et que, avec réserve du droit de patronage appartenant à l'État, la nomination et la présentation aux fonctions ecclésiastiques se feraient librement par les confessions religieuses elles-mêmes (art. 15 et 18). Mais le nouvel empire-royaume vient d'adopter les errements absolutistes de la vieille Prusse; et le système territorial a de nouveau été appliqué à l'Église dans toute sa rigueur. Les deux chambres ont fait en ce sens, en 1873, une révision de la constitution de 1850. Tout en maintenant les termes primitifs des articles 15 et 18, elles y ont fait ces additions significatives : « Les Églises demeurent soumises aux lois » de l'État, ainsi qu'à sa surveillance, qui est réglée par la » loi; » — « La loi détermine également les droits de l'État » en ce qui concerne l'éducation, la nomination et la déposition des ministres de la religion; » — « Elle fixe les » limites du pouvoir disciplinaire ecclésiastique ». Les dangers dont l'Église était menacée par là n'ont point tardé à se réaliser : depuis lors huit lois confessionnelles sont venues successivement l'asservir à l'État dans toutes les manifestations de son pouvoir divin.

Quoique le principe du système territorial soit si formellement condamné par la doctrine catholique, il n'a pas laissé d'exercer une très grande influence sur le gouvernement des princes même en communion avec l'Église. La tendance à l'absolutisme religieux est restée comme le caractère dominant des rapports des deux pouvoirs dans tous les États paritétistes indistinctement. Il est rare, en outre, de voir régner entre les confessions protégées une véritable tolérance réciproque; leur rivalité naturelle dégénère souvent en une lutte ouverte, qui est exploitée par les partis politiques. Le pouvoir se trouve alors contraint de s'armer contre les cultes eux-mêmes; en sorte que la fin de ces hostilités est toujours une diminution de la liberté religieuse et souvent l'oppression des consciences. Nous allons en voir un nouvel exemple dans la loi fondamentale du royaume des Pays-Bas.

II. **La loi fondamentale de 1815.** — En 1814, pendant que la Belgique était encore au pouvoir des Alliés, le gou-

vernement avait adressé à l'évêque de Namur et aux vicaires-généraux des autres diocèses la dépêche suivante, insérée au journal officiel, n° 45 : « Les victoires éclatantes que les armées de leurs Hautes-Puissances alliées » ont remportées avec le secours de Dieu, ayant affranchi » le clergé de la Belgique de toutes les entraves mises » à l'exercice de la religion catholique, apostolique et » romaine, le gouvernement, conformément aux instructions de leurs Hautes-Puissances alliées, maintiendra » inviolablement la puissance spirituelle et la puissance » civile dans leurs bornes respectives, *ainsi qu'elles sont » fixées par les lois canoniques de l'Église et les anciennes » lois constitutionnelles du pays*[1]. »

Le traité de Paris, du 30 mai 1815, et celui des huit articles conclu à Londres, le 20 juin de la même année, entre les puissances alliées, ayant réuni la Belgique à la Hollande, le prince d'Orange prit possession de nos provinces, et, le 1er août, adressa aux habitants du pays une proclamation dans laquelle il disait : « C'est des plus éclairés et des plus » considérés d'entre vous que je veux être environné dans » l'honorable tâche que m'impose la confiance des monarques alliés, et dont je m'empresse de venir m'acquitter en » personne pour faire cesser les maux qui pèsent encore sur » les Belges, *honorer et protéger leur religion*..., »

Même dans la proclamation du 18 juillet 1815, par laquelle il convoquait l'assemblée des notables pour voter la loi fondamentale, le roi Guillaume déclarait encore qu'il voulait assurer à l'Église catholique en Belgique *son état et ses libertés*.

Ces promesses étaient solennelles; cependant le nouveau gouvernement n'en tint en réalité aucune compte. Dans le projet de la loi fondamentale, il édicta les dispositions suivantes :

Art. 190. *La liberté des opinions religieuses est garantie à tous.*

Art. 191. *Protection égale est accordée à toutes les communions religieuses qui existent dans le royaume.*

Art. 192. *Tous les sujets du roi, sans distinction de*

1) V. *Collectio Epist. past. archid. Mechl.*, tom. I. p. 311.

croyance religieuse, jouissent des mêmes droits civils et politiques, et sont habiles à toutes les dignités et emplois quelconques.

A ces dispositions venaient s'en ajouter d'autres qui mettaient dans la main du pouvoir le culte, le clergé et tout l'enseignement. Tels étaient les art. 145, 193, 196, 226, et l'art. additionnel.

Les évêques de Gand, de Namur et de Tournai ainsi que les vicaires-généraux de Malines et de Liége adressèrent, le 28 juillet, une requête collective au roi des Pays-Bas, dans laquelle, en réclamant énergiquement contre la nouvelle constitution dont on voulait doter la Belgiqùe, ils exposèrent les craintes trop légitimes qu'elle leur faisait concevoir pour l'avenir. Ils donnèrent ensuite, dans leur diocèse respectif, des instructions pastorales pour engager les notables à rejeter les articles incriminés. L'assemblée repoussa, en effet, le projet par 796 voix contre 527. Néanmoins le roi, s'appuyant sur l'acceptation unanime des provinces septentrionales du royaume, passa outre : le 24 août, il sanctionna et publia la nouvelle constitution, et fixa la prestation du serment par lui et par les membres des deux chambres au 25 septembre suivant.

Le prince de Méan, ancien prince-évêque de Liége, pour lors administrateur apostolique des districts de Ravenstein et de Megen, et membre de la première chambre des États-généraux, rassuré par les déclarations verbales du roi Guillaume et par une lettre que ce prince lui avait adressée sur le sens du serment exigé, crut pouvoir prêter ce serment. Cependant les évêques avaient consulté le Saint-Siége; et, au mois de septembre, ils publièrent un *jugement doctrinal*, dans lequel ils déclaraient le serment illicite. Des négociations s'engagèrent entre le Saint-Siége et le gouvernement. Pie VII maintint la défense de prêter le serment purement et simplement; il ne l'autorisa qu'accompagné d'une déclaration restrictive, que durent souscrire le prince de Méan, lors de sa promotion à l'archevêché de Malines, et tous ceux qui comme lui l'avaient déjà prêté. Voici les termes de cette déclaration : « Je.... déclare et proteste solennellement que » par le serment.... je n'entends m'engager à rien qui soit » contraire aux dogmes ni aux lois de l'Église catholique,

» apostolique et romaine; que jamais je ne ferai rien qui y » soit opposé; qu'au contraire je la soutiendrai en toute » occasion, par tous les moyens possibles; et qu'en jurant » de protéger toutes les communions religieuses de l'État, » c'est-à-dire les membres qui les composent, je n'entends » leur accorder cette protection que sous le rapport civil, » sans vouloir par là approuver, ni directement ni indirec- » tement, les maximes qu'elles professent et que la religion » catholique proscrit. »

La restriction imposée par le Souverain-Pontife prouve et justifie la distinction que nous avons faite ci-dessus[1]. D'autre part, les vexations sans nombre exercées contre l'Église et la perte totale des libertés catholiques sous le gouvernement hollandais nous montrent ce qu'il faut attendre du régime de la parité religieuse, surtout quand il est pratiqué par un souverain acatholique[2].

§ 3.

L'État séparé de l'Église.

Par séparation de l'État d'avec l'Église on entend communément deux choses : l'indifférence du pouvoir envers la religion, et, comme conséquence, la liberté de conscience et de culte accordée indistinctement à tous les citoyens. Nous allons voir quels sont les enseignements de la doctrine catholiqne sur chacun de ces deux points.

1er POINT.

De l'indifférence du pouvoir civil envers la religion.

I. **Distinction.** — Un État peut-il jamais se constituer sans religion, de telle façon que le pouvoir se désintéresse complètement sur la question religieuse?

1) Page 327.

2) *Recueil des lettres pastorales de l'archevêché de Malines*, p. 347, 353 et 400. — *Revue Catholique*, nº de février et de mars 1868, et année 1872, juillet, août et octobre.

Examinons d'abord le sens des termes : *un État constitué sans religion.*

Ils peuvent signifier que dans cet État la loi est formellement *athée;*

Ou bien qu'elle est *naturaliste*, au sens religieux et philosophique du mot;

Ou bien enfin que le gouvernement n'a pas de *religion d'État;* qu'il est constitué suivant les maximes du libéralisme mitigé, sur les seuls principes de la *loi naturelle*, sans que les doctrines et les pratiques d'un culte positif entre comme telles dans la législation, quoique d'ailleurs elles demeurent libres pour les particuliers et les familles[1].

II. **État athée ou naturaliste.** — Les deux premiers sens sont formellement impies. S'il est un crime social que condamne impitoyablement la doctrine catholique, d'accord avec la saine raison, c'est bien celui de ces hommes audacieux qui, confiants sans mesure dans leurs propres forces, prétendent que l'humanité doit se gouverner elle-même, seule, sans aucune intervention divine, tellement que jamais ni la pensée de Dieu, ni l'influence de ses préceptes, ni les pratiques de son culte ne soient mêlées en rien à l'action des pouvoirs publics. « Quelque répandu que soit malheureusement aujourd'hui ce système, au moins en théorie, aucune conscience chrétienne, aucune conscience honnête ne peut ni l'approuver, ni l'adopter, ni l'estimer en aucune manière; il est pervers, il est insensé, il est souverainement criminel et dangereux, ainsi que l'enseigne l'Écriture par ces énérgiques paroles : *Le règne des impies, c'est la ruine des peuples* (Prov. XXVIII, 12)[2] ».

III. **Gouvernement sans religion d'État.** — Mais est-il des circonstances où le *naturalisme politique mitigé*, le libéralisme *modéré*, puisse, devenir une *règle pratique* de gouvernement sans violation des principes essentiels de la foi ? Nous ne pouvons pas donner de réponse à la ques-

1) V. les définitions de tous ces termes, ci-dessus, pp. 99 et suiv.

2) Mgr Parisis, *Cas de conscience*, édit. 1865, p. 86. — V. ci-dessus, liv. I, sect. II, ch. III, art. 3, en entier.

tion posée d'une manière aussi générale. Il faut distinguer divers degrés dans ce naturalisme : il peut s'entendre d'une *séparation absolue* de l'État d'avec la religion, d'avec le christianisme, ou bien d'une séparation *relative et partielle*.

1° **Séparation absolue.** — Nous n'hésitons pas à dire qu'un État chrétien ne peut, dans aucune circonstance, se séparer complètement de l'Église, laisser la religion du Christ sans garantie et sans appui : il ne peut jamais méconnaître entièrement l'origine divine de l'Église, son influence et sa nécessité sociale ; il doit toujours, autant que cela est possible, la protéger pour l'honneur de Dieu, pour le bien de l'Église elle-même, pour la prospérité de la société civile et le bonheur des citoyens[1]. La doctrine contraire est aujourd'hui très accréditée ; mais il faut la combattre résolument, et rappeler sans cesse aux dépositaires des pouvoirs publics qu'ils doivent respect et protection à la religion, à ses dogmes et à sa morale.

On dit souvent que la constitution des États-Unis a proclamé cette indifférence absolue du gouvernement envers la religion, ou la séparation radicale des deux pouvoirs. Cela n'est pas exact. Il n'est pas sans interêt de connaître là-dessus le sentiment des Américains eux-mêmes. Dans son *Commentaire sur la constitution fédérale des États-Unis*, M. J. Story, professeur de droit à l'université de Harvard, parle de la manière suivante des devoirs que le gouvernement a à remplir envers la religion chrétienne, nonobstant la liberté des cultes proclamée par la constitution : « Le » droit d'une société ou d'un gouvernement d'intervenir dans » les matières qui intéressent la religion ne peut être con- » testé par tous ceux qui pensent que la piété, la morale, la » religion sont intimement liées au bien de l'État. La propa- » gation des grandes doctrines de la religion, l'existence, les » attributs d'un Dieu tout-puissant, notre responsabilité en- » vers lui pour toutes nos actions, l'encouragement des vertus » personnelles et sociales, toutes ces choses ne peuvent pas » être un objet d'indifférence pour une société bien ordonnée. » Tout homme convaincu de l'origine divine du christianisme,

1) V. ci-dessus, p. 112 suiv.

» regardera comme un devoir du gouvernement de le main-
» tenir et de l'encourager parmi les citoyens. C'est là une
» chose tout-à-fait distincte de la liberté du jugement dans
» les matières religieuses, et de la liberté du culte selon les
» inspirations de la conscience.... Probablement à l'époque
» de l'adoption de la constitution et des amendements on
» pensait généralement en Amérique que le christianisme
» devait être encouragé par l'État, autant que cela pouvait
» se faire sans blesser la liberté de conscience et des cultes.
» Toute tentative pour niveler les religions, ou pour ériger
» en principe de gouvernement la plus complète indifférence
» à cet égard, aurait soulevé une réprobation, peut-être une
» indignation générale... Le devoir d'encourager la religion
» et surtout la religion chrétienne est tout différent du devoir
» de contraindre la conscience des hommes ou de les punir
» parce qu'ils adorent Dieu d'une autre manière[1]... »

2° **Séparation relative ou limitée.** — Par séparation relative nous entendons un régime politique dans lequel, tout en protégeant la religion autant qu'on le peut sans porter atteinte à la liberté de conscience et à l'égalité politique des citoyens, le pouvoir ne fait cependant pas *alliance* avec l'Église, se tient politiquement neutre entre les différentes confessions religieuses existantes dans la nation. N'accordant de protection *privilégiée* à aucune, il n'en proscrit non plus aucune; il fait profession de reconnaître et de *garantir* la liberté de la conscience et des cultes; en conséquence il accorde à toutes les associations religieuses le droit constitionnel de s'organiser et de se gouverner suivant leurs lois propres; et il admet à la jouissance des droits civils et politiques tous les citoyens sans aucune distinction de croyance. Mais en même temps il veille à ce que cette liberté religieuse se maintienne, comme toutes les autres, dans les limites de l'ordre et de la morale publique (2° point suiv.).

Elle peut quelquefois être permise. — Ainsi entendue, la séparation peut-elle être érigée en règle de gouverne-

1) Ouv. cité, L. III, chap. 49, n. 1027 et 1029. Paris 1843, t. II, p. 46 suiv.

ment sans violation des principes essentiels de la doctrine catholique? Les catholiques peuvent-ils sincèrement accepter et pratiquer les constitutions modernes qui consacrent cette séparation?

On ne peut certainement pas considérer cette séparation comme *l'état normal* de la société, comme un état qu'il soit désirable de voir réaliser en tout temps, en tout lieu, chez tous les peuples; ni les constitutions qui la consacrent comme étant la forme *en soi* vraiment *parfaite* de gouvernement[1]. Les raisons qui permettent de l'établir et que nous rapporterons tout à l'heure d'après saint Thomas, supposent au contraire l'imperfection de la société et une décadence morale parmi un grand nombre de ses membres.

En règle générale, l'État doit faire *alliance* avec l'Église catholique. Mais l'application pratique des principes n'est pas toujours possible; ce qui en soi et dans l'ordre abstrait est le plus parfait n'est pas toujours le meilleur en réalité et dans l'ordre concret : telle constitution est excellente aujourd'hui et pour un pays, qui demain ou ailleurs serait désastreuse pour la société et pour la religion elle-même. La première condition de toute constitution politique, c'est d'être possible, d'être appropriée aux temps, aux lieux, aux personnes, aux nécessités sociales, aux traditions nationales.

Par conséquent, lorsque *a*) les nécessités de l'ordre politique, et *b*) à plus forte raison lorsque les besoins de la religion elle-même demandent que l'État soit séparé de l'Église, un gouvernement catholique peut prononcer cette séparation. Je donnerai à l'appui de cette assertion trois ordres de preuves : les premières seront tirées de la nature des deux pouvoirs et de leurs fonctions, les secondes des actes mêmes de l'Église, et les troisièmes de l'enseignement des théologiens.

Preuves tirées de la nature des deux pouvoirs. — Quand on réduit les termes à leur véritable signification, on voit que *se séparer de l'Église* n'est point, pour l'État, refuser à l'Église ses droits et son indépendance, ni la laisser sans défense : c'est tout simplement et en définitive *a)* ne pas

1) V. ci-dessus, chap. III, art. 2 et 3, pp. 251 suiv.

faire usage de la loi et de la contrainte pour assurer dans la nation l'accomplissement des devoirs de la vie chrétienne, des vertus fondées sur la morale surnaturelle, *b*) ne pas punir les infractions à ces devoirs, les vices opposés à ces vertus. Or, il est facile de montrer qu'il est des cas où un prince catholique peut légitimement et sans violer aucun des principes de la doctrine chrétienne ne point prêter à l'Église le concours de son autorité en cette matière. C'est en effet une loi universelle de la création que tous les êtres, les institutions comme les individus, doivent avant tout chercher à accomplir leur fin propre. Mais la fin première et essentielle des gouvernements civils c'est le bonheur de la société considéré dans l'ordre naturel, dans l'ordre des biens d'ici-bas; c'est la tranquillité et la paix, la paix surtout à l'intérieur, bien plus précieuse que la simple absence de guerre au dehors[1]. La religion chrétienne et la morale fondée sur ses dogmes positifs n'appartiennent qu'à *la perfection* de la société[2].

Si donc, pour les choses que je viens de dire, l'État ne pouvait accorder son concours à l'Église sans manquer son propre but, il est évident qu'il pourrait et même qu'il devrait s'abstenir. Saint Thomas va nous expliquer et nous faire clairement comprendre la question. Le saint docteur distingue, avec une grande précision, entre ce qui est *essentiel* à la société civile et ce qui n'appartient qu'à sa *perfection*; entre l'obligation du pouvoir de maintenir premièrement l'ordre et la tranquillité, fin essentielle de la société, et celle qui lui incombe ensuite, mais seulement autant que les circonstances le lui permettent, — *a*) de prescrire la pratique des vertus qui, sans être absolument nécessaires à l'existence de la société, contribuent néanmoins à sa perfection, — et *b*) de défendre les vices qui, sans compromettre précisément l'ordre fondamental de la société, en rendent pourtant le maintien difficile. Telles sont les vertus chrétiennes et les vices qui sont contraires à ces vertus.

A la question XCVI, 1ª 2ª de sa *Somme*, l'Ange de l'école

1) V. Suarez, *De legibus*, lib. III, chap. XI, n. 7; Sylvius, in 1am 2ae, Q. XCV, art. 4, et ci-dessus p. 54.

2) V. ci-dessus, p. 111-12, — p. 120 suiv.

se fait cette demande : « Le législateur humain [civil] doit-il commander la pratique de toutes les vertus, et défendre tous les vices et partant en punir les actes ? (art. 2 et 3) » Il répond en établissant entre les vertus une triple distinction, qu'il applique également aux vices.

a) Parmi les vertus, dit-il, il y en a qui sont *essentielles* à la société, sans la pratique desquelles il est impossible que l'ordre règne, et que la société atteigne sa fin, qui est le bonheur temporel de ses membres.

Il en est de même pour les vices : plusieurs sont *essentiellement* contraires à l'ordre et à la fin de la société, comme sont les meurtres, les vols et autres délits de cette nature.

Il est évident, conclut-il, que le législateur humain doit prescrire la pratique de ces vertus, et qu'il doit défendre ces vices, en réprimer les actes, en punir les auteurs[1].

b) Il y a d'autres vertus, continue saint Thomas, qui, sans être rigoureusement parlant *essentielles* à la société, contribuent néanmoins d'une manière très efficace à sa *perfection*, au bonheur de ses membres, chose en quoi consiste sa fin.

Par contre, il est des vices qui, *sans compromettre l'ordre* par leurs actes, en rendent néanmoins le maintien difficile, et sont contraires à la *perfection* sociale, et nuisent par conséquent au bonheur temporel des membres de la société.

Que doit faire le législateur à l'égard de ces vertus et de ces vices ? Il faut considérer, répond-il, l'état de la société. Si ses membres sont assez parfaits pour exécuter la loi, c'est-à-dire pour pratiquer *communément* ces vertus, et pour s'abstenir *communément* de ces actions vicieuses, on n'en peut douter, le législateur humain ne peut se dispenser d'imposer la pratique des unes et d'interdire les actes des autres.

Mais si la société était si imparfaite que ces lois, bien loin d'être obéies et respectées, *occasionneraient des troubles, des soulèvements et d'autres désordres*, comme le législateur humain doit avoir pour but d'assurer l'ordre au moyen de ses lois, il est clair que, du moment qu'une loi occasionne le désordre, non par elle-même et de sa nature, mais à cause de l'imperfection et des mauvaises dispositions de ceux que cette loi concerne, le législateur humain *doit* s'abstenir de

1) V. ci-dessus, p. 276 suiv.

prescrire ces vertus et de défendre ces vices : *Unde oportet quod leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem; quia, ut Isidorus dicit, lex debet esse possibilis et secundum naturam et secundum consuetudinem patriae.* »

c) Enfin, il est une troisième espèce et de vertus et de vices dont les actes — soit parce qu'ils sont intérieurs de leur nature, soit parce qu'ils n'ont qu'un rapport très éloigné avec la fin sociale — ne sauraient être commandés ou défendus, parce que la loi humaine est sans sanction à leur égard[1].

On voit, par ces principes si lumineux de saint Thomas, comment les nécessités sociales peuvent forcer des États même catholiques à consacrer la liberté des cultes, de l'enseignement et des associations, et ses conséquences politiques : l'imperfection de la société peut les y contraindre; ils obéissent alors à des nécessités supérieures, et « *c'est sagesse à eux de faire des lois l'expression des mœurs*[2]. »

La doctrine de saint Thomas, suivant laquelle un gouvernement doit premièrement s'occuper des intérêts essentiels de la société civile, cette doctrine n'est point contraire à la parole de saint Léon que nous avons citée, à savoir que « la puissance royale a été confiée aux princes chrétiens » *surtout* pour la défense de l'Église. » Certes, un souverain catholique doit désirer la gloire de l'Église, qui est la gloire même de Dieu, plus que sa propre gloire; il doit souhaiter *par-dessus tout* pouvoir faire à l'Église tout le bien qui dépend de lui; mais comme il ne peut être utile à l'Église qu'autant que sa puissance soit bien établie, qu'autant que son peuple soit bien gouverné, il doit avant toutes choses s'appliquer à bien gouverner son peuple[3].

Si, pour des motifs puisés dans l'ordre civil ou politique seulement, il est quelquefois nécessaire d'établir le régime de l'État neutre ou séparé, à plus forte raison le devrait-on si les intérêts de l'Église et de la religion elles-mêmes le demandaient. Il est certain, en effet, qu'en bien des circon-

1) V. ci-dessus, p. 263-64.

2) V. Lettre pastorale de Mgr de Montpellier, évêque de Liége, 22 nov. 1869.

3) V. Mgr Parisis, *Cas de conscience à propos des libertés*. 1er cas. 1re édit. de Louvain, p. 11 et suiv.; 2e édit. de Paris, p. 17 suiv.

stances, la protection du pouvoir, si elle était accordée exclusivement à l'Église, pourrait être très inopportune, devenir nuisible à la religion, et provoquer de funestes réactions, des maux qui seraient sans proportion avec le bien que l'on voudrait réaliser par ce moyen[1].

Cette double nécessité existe malheureusement aujourd'hui dans bien des pays; elle est la conséquence des divisions religieuses que le protestantisme a introduites presque partout, et que le temps a rendues si profondes et si incurables. C'est ce qui, en Amérique, a fait juger utile de refuser au gouvernement tout moyen d'action en matière religieuse. « La position des différents États de l'Union, dit M. Story, » proclamait la politique et la nécessité d'une telle exclusion. » En effet, dans quelques États, les épiscopaliens prédomi- » naient; dans d'autres, les presbytériens, ou les congréga- » tionalistes, ou les quakers; ou bien, toutes les sectes » vivaient côte à côte, sans que l'une fût supérieure aux » autres. Et certainement le gouvernement national aurait » été exposé aux luttes perpétuelles des sectes rivales pour » fonder leur suprématie religieuse, s'il avait eu le pouvoir » d'établir une religion d'État. On ne pouvait donc espérer » la tranquillité qu'en lui enlevant ce pouvoir, et par dessus » tout en consacrant le principe de la liberté religieuse... » Le véritable but de l'amendement n'était pas de tolérer et » moins encore d'encourager l'islamisme, le judaïsme, ou » l'incrédulité par l'abaissement de la religion chrétienne, » mais d'empêcher toute rivalité parmi les différentes com- » munions du christianisme, et de prévenir l'établissement » d'une religion nationale qui placerait une hiérarchie sous » la protection exclusive du gouvernement. Cet amendement » a donc pour but de prévenir toute persécution religieuse[2]. »

Ainsi, à raison des nécessités sociales ou religieuses, le régime politique dit *de la tolérance*, le régime des *libertés* que l'on appelle *modernes*, peut être légitimement établi par la constitution de tel ou tel pays. « Une semblable con- » stitution, suivant la *Civiltà cattolica*, ne sera point *par- » faite*, mais, en considérant les conditions de la société pour

1) V. Alzog, *Histoire de l'Église*, § 396.
2) Ouv. cité, l. c., n. 1032.

» laquelle elle aura été établie, elle sera *bonne;* elle pourra » même être la meilleure possible pour le moment. Et si elle » a été établie entre les partis divers comme une transaction, » comme un contrat, comme un pacte, il y aura dans ce » fait même pour les citoyens une raison de plus de lui » rester fidèles. » La célèbre revue romaine avait déjà dit antérieurement : « A titre d'hypothèses, c'est-à-dire consi- » dérées comme des dispositions appropriées aux conditions » spéciales de tels ou tels peuples, ces libertés peuvent être » légitimes, et les catholiques peuvent les aimer et les » défendre ; ils font une chose bonne et très profitable quand » ils usent de ces mêmes libertés le plus efficacement possible » pour servir la religion et la justice[1]. »

Eu égard à l'état réel de telle ou telle société, on pourrait même aller jusqu'à dire, avec Mgr Parisis, que toute tentative de rétablir l'ancien régime dans cette société serait un malheur pour la religion autant que pour le gouvernement lui-même[2].

En un mot, comparativement à l'oppression qu'elle a à souffrir de la part des gouvernements hérétiques ou schismatiques, comparativement aux entraves légales qu'elle rencontre à chaque pas dans l'État paritétiste, comparativement même au protectorat de certains gouvernements soi-disant catholiques, protectorat qui, en la réduisant au silence et en la privant de ses droits, tend à établir la suprématie du pouvoir civil, — l'Église préfère, selon les circonstances, la situation qui lui est faite par l'État indifférent, parce que, dans cette situation du moins, elle jouit constitutionnellement de la liberté de son action. Cependant elle ne peut jamais reconnaître le *principe* lui-même de l'indifférence politique ; elle doit au contraire le condamner toujours, en signaler les dangers[3], et engager les peuples et leurs souverains à faire rentrer dans la société, dans les institutions publiques et dans la pratique du gouvernement, les maximes et la morale évangéliques, autant que le permettent la justice, la charité et la prudence.

1) Livr. 15 oct. 1863, p. 149.

2) Ouv. cité, p. 32 suiv.

3) Nous les avons signalés ci-dessus, p. 116 à 125.

Preuves tirées des actes de l'Église. — J'ai dit, en second lieu, que l'Église elle-même a reconnu la légitimité de ce régime politique.

1° *Actes du Saint-Siége.* — Ce sont d'abord les actes du Saint-Siége qui en font foi. Si les chartes et constitutions qui érigent en règle de gouvernement la séparation de l'autel et du trône, ou la liberté des cultes, consacraient un état de choses incompatible avec le dogme ou la morale du christianisme, aucun catholique ne pourrait en conscience prêter le serment de fidélité à ces institutions politiques ; car, pour être licite, le serment *promissoire* exige justice dans l'acte et justice dans l'objet. Cependant le Saint-Siége a permis ce serment en maintes circonstances.

En France, la liberté des cultes a figuré dans toutes les chartes et constitutions depuis 1789, même dans la charte de la Restauration (art. 5 et 7) : or, en 1804, en 1817 et en 1830, le pape a formellement déclaré qu'il était permis aux Français de s'engager par serment à « respecter cette liberté[1] ».

Semblable déclaration a été faite relativement à la loi fondamentale des Pays-Bas, en 1815[2], aux nouvelles constitutions d'Italie, en 1865, d'Autriche, en 1869, et d'Espagne, en 1870.

Il est vrai que le serment n'a jamais été autorisé que sous une double condition ; le pape a toujours exigé qu'il fût convenu :

a) Que la protection accordée aux cultes dissidents s'entend d'une protection purement civile ou politique ;

b) Et que, par la promesse jurée d'observer ces constitutions, on ne s'engage à rien qui soit contraire aux lois de Dieu ou de l'Église.

Mais, même en ces termes, l'autorisation prouve que le Saint-Siége ne considère pas le régime de la séparation et

1) Voyez Theiner, *Histoire des deux Concordats*, IIIe part. chap. II et suiv.—Parisis, *Cas de Conscience*, ed. de Louvain, p. 24 avec la note 1.— Henrion, *Histoire de Mgr de Quélen*, 2e édit. p. 258. — Du Lac, *l'Église et l'État*, tom. 1, pag. 288.—Reiffenstuel, *Jus canon*. Edit. nova Vivès, tom. VII, p. 230, *Animadv*. XXX.

2) V. ci-dessus p. 331.

de la liberté religieuse comme étant toujours et nécessairement incompatible avec les doctrines catholiques, sinon il eût dû purement et simplement proscrire le serment. Les réserves qu'il a faites avaient précisément pour but de déterminer le sens légitime et acceptable que peuvent avoir les institutions politiques proclamant cette séparation et cette liberté, sens que nous avons nous-mêmes eu soin de bien définir. Par la première de ces deux restrictions, il nous avertit que la liberté civile des cultes ne doit pas être confondue avec la tolérance dogmatique[1] ; et par la seconde il rappelle cette autre vérité, non moins élémentaire, que le pouvoir civil ne peut pas, sous prétexte de séparation, mettre ses lois en opposition avec les lois de Dieu, ni porter atteinte aux droits de l'Église.

Il est cependant bon d'observer qu'à cet égard la manière de procéder des Souverains-Pontifes n'a point toujours été la même. Pour autoriser le serment en France, ils se sont contentés des explications et déclarations fournies par le gouvernement sur le sens des articles de la constitution relatifs à la liberté des cultes. Au contraire, pour les Pays-Bas, l'Italie, l'Espagne et l'Autriche, ils ont éxigé que les réserves fussent expressément et ouvertement formulées par ceux qui devaient faire le serment et dans l'acte même de sa prestation. Ils ont eu bien des raisons d'en agir de la sorte en ces derniers cas : je veux dire le refus, de la part des gouvernements hollandais, italien, autrichien et espagnol, de leur donner des assurances et des garanties suffisantes sur leurs intentions et le sens des lois, la nécessité d'éviter le scandale, l'opportunité d'affirmer énergiquement les droits de l'Église et les vrais principes du catholicisme[2].

J'ajouterai deux autres faits. En 1873, M. Barthélemi Dumortier ayant fait hommage au Saint-Père du discours qu'il avait prononcé à la chambre des Représentants de Belgique, — discours dans lequel il s'était attaché à démon-

1) V. ci-dessus, p. 286 et suiv.

2) Voyez Réponse de la Sacrée Pénitencerie du 13 août 1869, et celle du Souverain-Pontife lui-même du 1er sept. 1869, relativement au serment à prêter, en Autriche, *aux nouvelles lois confessionnelles*, dans le *Journal de Bruxelles*, du 1er août 1870.

trer qu'il est permis de prêter le serment de fidélité à notre constitution ; que les catholiques, quand ils sont au pouvoir, peuvent faire une application sincère et loyale de nos institutions publiques; qu'enfin c'est une calomnie de soutenir, comme le font les libéraux, que les catholiques belges ne peuvent mettre d'accord leur foi religieuse et leur fidélité politique, — le pape Pie IX lui en adressa une lettre de félicitation, dans laquelle nous lisons ceci : « Nous avons reçu, » avec une grande satisfaction, votre lettre et l'exemplaire » du discours que vous avez prononcé en pleine chambre » des Représentants, dans la séance du 20 février. Nous » avons été très-enchanté de votre excellent zèle, qui, dans » cette circonstance, a splendidement et admirablement » brillé, *tant en affirmant et en défendant la doctrine de la* » *foi catholique, qu'en réfutant les calomnies et les accusa-* » *tions* que l'esprit de persécution impie ne cesse d'inventer » et de propager contre les catholiques[1]. »

Plus significatives encore, parce qu'elles expriment formellement notre doctrine, sont ces paroles du même pape dans la lettre qu'il adressa naguères à M. Charles Périn, au sujet de son ouvrage : *Les lois de la société chrétienne* : « Bien que nous n'ayons pu lire que peu de chose de vos » deux volumes, dit-il, nous avons jugé qu'il y a lieu de » louer la clarté et la franchise avec lesquelles vous exposez, » expliquez et défendez les vrais principes; avec lesquelles » vous condamnez tout ce qui, dans les lois civiles, s'écarte » de ces principes; et avec lesquelles vous enseignez com- » ment, *si les circonstances l'exigent, on peut tolérer les dévia-* » *tions de ces principes, lorsqu'elles ont été introduites en vue* » *d'éviter de plus grands maux*, sans toutefois les élever à » la dignité de droits, vu qu'il ne peut y avoir aucun droit » contre les éternelles lois de la justice. Plût à Dieu que ces » vérités fussent comprises de ceux qui se vantent d'être » catholiques, tout en adhérant à la liberté de conscience,

1) « Delectati porro maxime sumus eximio tuo zelo, qui in hac occasione » splendide et mirifice enituit tum in affirmandis et defendendis catholicæ » fidei doctrinis, tum in retundendis calumniis et accusationibus, quas » impiae persecutionis spiritus contra catholicos ingerere et instaurare » non cessat. »

» à la liberté des cultes, à la liberté de la presse et à » d'autres libertés de la même espèce, décrétées, à la fin du » siècle dernier, par les révolutionnaires et constamment » réprouvées par l'Église, au point de soutenir, non-seule- » ment qu'on doit les tolérer, mais même qu'il faut les » considérer comme des droits, les favoriser et les défendre » comme nécessaires à la condition présente des choses et à » la marche du progrès. »

Nous verrons, ci-dessous, que les autres actes du Saint-Siége que l'on a considérés, en ces derniers temps, comme renfermant la condamnation des constitutions modernes, se concilient aisément avec la doctrine qui vient d'être exposée.

2° *Actes de l'Épiscopat.* — Il est presque incalculable le nombre des évêques qui, depuis 1864, ont donné des *Lettres*, *Instructions*, *Discours* ou *Mandements* pour expliquer aux fidèles la portée des condamnations pontificales renfermées dans l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus*. Or, tous se sont attachés à montrer : *a)* qu'il y a une grande différence entre les *libertés modernes* considérées comme des principes universels qui seraient applicables à tous les temps et à tous les pays, et ces mêmes libertés considérées comme des dispositions de loi appropriées aux conditions sociales, politiques et religieuses de tels ou tels pays ; — *b)* que c'est dans le premier sens seulement qu'elles ont été réprouvées par le Saint-Siége ; — *c)* et que, dans le second sens, elles peuvent, suivant les circonstances, devenir des règles pratiques de gouvernement sans aucune violation de la doctrine catholique. Je me contenterai de citer Mgr Manning, archevêque de Westminster[1], Mgr Parisis, évêque d'Arras[2], Mgr de Ginouilhac, évêque de Grenoble, puis archevêque de Lyon[3], Mgr Mermillod, évêque d'Hébron[4], Mgr de Montpellier,

1) *Lettre pastorale sur le Concile œcuménique*, 1869, p. 17 et suiv. ;—Le même, *Les décrets du Vatican*, réponse à M. Gladstone, 1875, p. 90, suiv.

2) *Cas de conscience*, édition de Paris, 1865, p. 7, 9 et suiv.

3) *Lettre circulaire sur l'Encyclique et le Syllabus*, 1856, p. 59. suiv.

4) *L'Église et le siècle*, 1869, p. 44 suiv. Voir les lettres des autres évêques français dans le recueil intitulé : *L'Encyclique et l'Épiscopat français*, Paris 1865.

évêque de Liége[1], Mgr de Ketteler, archevêque de Mayence[2], Son Éminence le Cardinal Dechamps, archevêque de Malines[3].

Preuves tirées de la doctrine des théologiens.—Nous l'avons vu, ce qui fait le fond et comme l'essence du régime que nous discutons c'est : *a)* relativement à l'Église, l'absence de coopération ou de protection privilégiée de la part de l'État, et *b)* relativement aux cultes dissidents, l'absence de répression, ou la liberté civile et politique accordée aux sectateurs de ces cultes.

Or, d'après les principes de la science théologique, le devoir de concours dû à l'Église, en tant que devoir *positif*, cesse d'obliger le pouvoir civil du moment que son exécution est devenue impossible, ou nuisible à l'Église elle-même, ou trop dangereuse pour l'État[4]. — D'autre part, c'est aussi l'enseignement unanime de l'école qu'un souverain catholique peut accorder la tolérance aux hérétiques et dissidents qui habitent le territoire du royaume, en ces trois cas : quand il ne peut l'empêcher; quand il espère de cette liberté un plus grand bien; quand par là il évite un plus grand mal, autrement inévitable[5].

Il y a plus : la théologie nous enseigne que la tolérance de la part du prince peut être l'objet d'une promesse ou d'un pacte qui engage l'avenir, et qu'ainsi il n'est pas permis aux catholiques de se jouer, comme on le suppose souvent, des libertés garanties par leurs propres engagements, et consignées dans les lois dont ils ont une fois reconnu la nécessité. « La raison en est, — dit un de nos meilleurs théologiens » classiques, le jésuite Bécan, — la raison en est que l'on » peut promettre licitement une chose licite, quand rien » d'ailleurs n'y fait obstacle. Or, le prince, dans le cas posé, » promet une chose licite, la tolérance ou la permission de

1) *Lettre pastorale*, 1869, déjà citée.

2) *Le libéralisme et l'Encyclique du* 8 *décembre* 1864, dans le *Correspondant*, liv. du 25 mai 1867, p. 218.

3) *Deuxième et troisième lettre à un publiciste*. Malines, 1878.

4) V. ci-dessus, pp. 248 et 265.

5) V. ci-dessus, pp. 275 et suiv.

» l'hérésie, permission licite dans les trois circonstances pré- » cédemment indiquées... Et du moment que vous avez fait » un pacte ou pris un engagement avec eux (les hérétiques), » vous devez observer votre parole entièrement, sincèrement, » non moins qu'avec les catholiques. La raison en est que » l'obligation d'un pacte ou d'une mutuelle promesse résulte » d'une triple vertu, savoir : de la sincérité, de la fidélité et » de la justice[1]. » Lors donc que le souverain a donné sa parole aux dissidents, il ne peut plus la reprendre[2].

Ces principes sont manifestement applicables aux libertés garanties par les constitutions politiques modernes. Pour achever de le démontrer, nous invoquerons encore le témoignage de la *Civiltà*, dont l'autorité est incontestée en matière d'orthodoxie. A la fin d'un dialogue dans lequel elle discute avec un philosophe sur la liberté, la Revue romaine conclut ainsi :

La Civiltà : « Comme l'Église, nous détesterons la liberté » du mal, qui rend impossible toute liberté honnête; » mais, comme elle, nous la supporterons avec résignation, » si la Providence, résolue dans ses impénétrables jugements » à châtier un peuple ou à l'éprouver, le laisse tomber en » proie à la licence et à l'anarchie ».

Le Lettré : « Mais si vous acceptez ces lois de tolérance » envers le mal par pure résignation, vous et votre parti » serez prêts à les abroger aussitôt que vos catholiques » parviendront au pouvoir; et c'est précisément pourquoi les » libéraux vous font la guerre; ils craignent la réaction et » la servitude ».

La Civiltà : « Je les plains; car ils ne connaissent pas la » loyauté des catholiques; s'ils savaient combien strictement » ces derniers se croient obligés par les conventions, ils » comprendraient qu'une fois la tolérance accordée, jamais » les catholiques ne seront les premiers à en rompre l'enga- » gement (et vous en avez eu la preuve en Belgique). Ils » feront sans doute tout ce qui sera en eux pour que leurs » concitoyens convertis en viennent à désirer le joug du » Christ, infiniment plus doux que la liberté ou plutôt l'es-

1) *Theologia dogm.*, lib. V, cap. XVI, n° 10.
2) V. De Lugo et Suarez, *De fide*.

» clavage du démon. Mais tant que leurs concitoyens ne » consentiront pas à ce changement, ou ne détruiront pas le » pacte les premiers, les catholiques resteront loyalement » résignés par cette raison très simple qu'on ne peut faire » un mal pour qu'il en résulte un bien : *Non sunt facienda* » *mala, ut inde eveniant bona* ».

Le Lettré : « Ah ! certes, s'il en est ainsi, les dissidents » ne sont pas fondés à suspecter les catholiques et à en dis- » créditer la loyauté ».

La Civiltà : « Et bien moins encore à partir de là pour » persécuter, aux jours du triomphe, le catholique opprimé, » sous prétexte que celui-ci fera de même au temps de la » revanche[1]. »

Une autre Revue, publiée par de savants écrivains de la Compagnie de Jésus, a étudié la même question à la lumière des principes rigoureux de la science théologique, et, en s'appuyant sur l'autorité des plus illustres représentants de l'école, elle est arrivée à la même conclusion : » Le serment, » dit-elle, suppose et renferme une promesse, et toute pro- » messe acceptée est un contrat... *La promesse et le serment* » *politiques sont, aux yeux des catholiques, des actes dé-* » *finitifs, les obligeant à respecter les libertés constitution-* » *nelles chères à leurs adversaires, même dans la supposi-* » *tion qu'ils eussent au Parlement une grande majorité.* » On peut donc protester de toutes les forces de son âme » contre les serments et les promesses provisoires; et la » *Civiltà cattolica* elle-même, Revue qu'on objecte sans » cesse, n'a pas manqué, immédiatement après la publication » de l'encyclique *Quanta cura*, de protester contre les » serments constitutionnels provisoires[2]. »

Enfin, il n'est pas sans importance de faire remarquer que la même doctrine se trouve longuement défendue par l'abbé Godart dans l'édition de son livre autorisée par la S. Congrégation de l'Index[3].

Avant de laisser ce sujet, relevons une incorrection de langage que l'on commet fréquemment. Il n'est pas rare

1) Ann. X, Ser. IV, vol. IV, p. 434-35.
2) *Précis historiques*, liv. du 1 mars 1869.
3) N. X, pp. 123 et suiv.

d'entendre dire qu'*une loi de tolérance est un moindre mal.* Il y a sous cette phrase une idée juste, mais l'expression est inexacte. En parlant ainsi, on confond la tolérance avec la chose tolérée : on doit dire que cette loi *permet un moindre mal* en vue d'en éviter un plus grand. Le mal n'est donc pas dans le souverain qui s'abstient et souffre, mais dans les sujets qui abusent de la liberté ; il n'est pas dans la loi qui laisse faire, mais dans l'état social, dans la pratique des cultes faux, dans la propagation, par la parole ou par la presse, des doctrines mauvaises, etc. La loi qui ne réprime pas ce mal, la loi qui le tolère pour en éviter un plus considérable, autrement inévitable, cette loi n'est pas mauvaise : au contraire, elle est bonne, elle est juste, elle est morale ; comme est bonne, juste et morale la conduite de Dieu, qui, pour des motifs dignes de sa sagesse, permet le mal dans le monde, bien qu'il le puisse empêcher. Cette comparaison est de saint Thomas. Et puisqu'elle empêche un plus grand mal, cette loi de tolérance peut être appelée et elle est *un bien relatif.* Si elle était un mal, fût-ce le plus petit mal, jamais on ne pourrait l'établir, moins encore pourrait-on, par serment, s'obliger à l'observer.

IV. **Une objection.** — Il se présente ici tout naturellement, contre la doctrine que nous venons d'exposer, une difficulté dont il faut dire un mot. Le *culte public* fait partie essentielle de la religion. Or, le culte public n'est-ce pas celui que les grands pouvoirs de la nation rendent à la divinité ? Par conséquent, supprimer la religion d'État n'est-ce pas supprimer la religion dans un de ses éléments nécessaires ?

La notion que l'on donne ici du culte public n'est pas exacte. Sans doute, l'État comme tel, les dépositaires du pouvoir civil doivent, par des actes publics, reconnaître que Dieu est le maître souverain de toutes choses, de l'être social comme de l'individu, qu'il est la source de toute autorité et de toute justice dans le monde; en d'autres termes, ils sont tenus de s'associer au culte rendu à Dieu; ce leur est un devoir aussi glorieux que sacré. Mais cette participation des pouvoirs aux cérémonies religieuses n'est pas essentielle au culte public, sinon il s'ensuivrait que,

pendant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne, la vraie religion aurait manqué d'une condition essentielle; qu'il en serait encore ainsi dans toutes les nations dont les chefs ne sont pas catholiques; qu'en Belgique, malgré les trois ou quatre mille temples ouverts à tout le monde, malgré les six à sept mille prêtres y célébrant tous les jours le saint Sacrifice, nous n'aurions plus de culte public; et qu'en général il dépendrait des gouvernements humains qu'il y eût ou qu'il n'y eût plus de culte public dans le monde ! Le vrai culte public c'est celui qui est rendu à Dieu dans l'Église et par l'Église. Dieu lui-même a établi dans l'Église une autorité religieuse publique, universelle; c'est à elle et à elle seule qu'il appartient de maintenir et de régler les rapports directs des hommes avec le Créateur, c'est là sa mission propre.

2me POINT.

De la liberté des cultes.

La séparation de l'Église et de l'État et la liberté des cultes n'étant que deux aspects différents d'une même situation, les développements dans lesquels nous sommes déjà entré nous permettront d'être court ici.

Nous avons vu précédemment[1] qu'il est quelquefois permis de tolérer l'enseignement des doctrines fausses et la pratique des cultes dissidents : nous n'avons qu'à faire l'application des principes exposés en cet endroit.

Pour être une règle d'administration acceptable, un régime *politique* qui ne blesse point la foi et la raison, la liberté des cultes doit présenter quatre caractères.

1° **Liberté de l'individu et de l'association.** — Elle ne doit pas être seulement le droit (civilement ou politiquement parlant), pour les *individus*, de croire ou de ne pas croire, de professer le culte qui leur convient ou de n'en professer aucun, mais encore et surtout celui, pour l'*Église* et les *associations religieuses*, d'exister et de s'organiser, inté-

1) Pag. 275 suiv.

rieurement et extérieurement, conformément à leurs dogmes et à leur tradition. Si la liberté des cultes n'était qu'une liberté personnelle, aucun catholique, aucun homme de sens ne pourrait l'accepter; et l'on devrait, d'une manière absolue, condamner les constitutions dans lesquelles elle serait écrite. En voici les raisons :

a) Dans aucun cas la puissance séculière ne peut refuser à l'Église la liberté de son action et de son développement. Pour les chrétiens, l'Église est une *société constituée* qui, comme telle, a reçu immédiatement de Dieu lui-même un droit strict à la liberté. Sur ce point la morale catholique est inflexible, parce que c'est un principe essentiel de la foi. Or, le système de liberté purement individuelle est précisément la négation de la liberté de l'association religieuse.

b) D'ailleurs, la liberté religieuse seulement personnelle, loin d'être la liberté des cultes, en est au contraire la confusion et la négation. Partout et toujours les hommes ont eu un culte public et social, ou ils n'en ont eu aucun. Un culte individuel est tout aussi contraire à la nature de l'homme qu'à la nature même de la religion[1].

c) On dit que la liberté constitutionnelle de l'*association religieuse* serait une atteinte portée à l'égalité de tous les citoyens devant la loi, et un privilége accordé à une catégorie de citoyens, puisque ceux qui ne professent qu'un culte individuel, comme ceux qui n'en professent aucun, ne participeraient pas au bienfait de la liberté accordée aux religions et aux associations elles-mêmes. — Voici notre réponse.

S'il en était ainsi, il faudrait dire, ce qui est absurde pour tout le monde, que l'existence comme personnes civiles de plusieurs maisons religieuses hospitalières et de beaucoup de sociétés commerciales, et le droit général d'association lui-même sont inconciliables avec l'égalité des citoyens devant la loi, puisqu'en réalité ceux qui ne font pas partie de ces associations ou de ces sociétés ne jouissent pas, *en fait,* de la liberté qui est garantie à celles-ci, ni des avantages que les lois leur attribuent.

En garantissant la liberté aux diverses associations reli-

1) V. ci-dessus, liv. I, ch. 1er.

gieuses, on ne porte en aucune façon atteinte au principe de l'égalité des citoyens; car on reconnaît à *toutes* les communions religieuses le *droit* constitutionnel d'exister, et à *tous* les citoyens celui de faire partie de l'une ou de l'autre de ces communions, comme ils ont le droit de s'associer dans un but de spéculation commerciale, industrielle, etc. Il y a donc pour tous égalité parfaite de droits.

Au contraire, le système de liberté individuelle que nous combattons serait un véritable privilége, mais un privilége odieux et inique accordé à l'irréligion et à l'impiété. Seuls les citoyens qui n'ont aucune religion jouiraient de la liberté de conscience et de culte! Car ceux qui font profession d'appartenir à une *communion constituée* ne sauraient être libres que de la liberté même de l'association dont ils sont membres. C'est, par exemple, un dogme fondamental du catholicisme que nul ne peut être personnellement chrétien, s'il ne fait partie de la *société* fondée par le Christ, et si, entré dans cette société, il ne demeure entièrement soumis au *pouvoir* spirituel dans la profession de sa foi et dans la pratique de son culte. C'est pourquoi la liberté purement individuelle, pour ceux qui ont un culte positif, est un véritable non-sens, ou plutôt c'est la négation même de leur religion.

Mais quel est, en réalité, le sens juridique et politique de la liberté de religion admise dans la constitution de la plupart des États modernes? je vais sur ce point donner l'opinion de plusieurs grands publicistes appartenant à des écoles différentes, mais tous très attachés à ce que l'on appelle les principes de 89.

Dans son remarquable ouvrage *L'Église et la société chrétienne en* 1860, M. Guizot définit de la manière suivante le principe général de la liberté religieuse : « C'est, dit-il, la » liberté de la pensée, de la conscience et de la vie humaine » en matière religieuse, la liberté de croire ou de ne pas » croire, la liberté des philosophes comme celle des prêtres » et des fidèles. L'État leur doit à tous la même plénitude » et la même sécurité dans l'exercice de leur droit. »

Il se demande ensuite quels sont les droits particuliers que renferme ce principe fondamental, et il les énumère ainsi :

« Le droit, pour les individus, de professer leur foi et de » pratiquer leur culte, d'appartenir à telle ou telle société » religieuse, d'y rester et d'en sortir; »

« Le droit, pour les *Églises* diverses, de s'organiser et de » se gouverner intérieurement selon les maximes de leur foi » et les traditions de leur histoire; »

« Le droit, pour les croyants et pour les ministres des » Églises diverses, d'enseigner et de propager, par les » moyens d'influence intellectuelle et morale, leur foi et leur » culte. »

Après avoir fait observer que, ces droits étant, comme tous les autres, susceptibles d'abus, l'État doit en surveiller l'exercice, M. Guizot résume ainsi sa pensée : « A considérer » les choses en elles-mêmes, et abstraction faite des circon- » stances locales et passagères, il est incontestable que la » liberté individuelle de conscience et de culte, la liberté » d'organisation et de gouvernement intérieur des *Églises*, » la *liberté d'association religieuse* et d'enseignement reli- » gieux et de propagation de la foi, sont inhérentes au prin- » cipe général de la liberté[1] » — Il ajoute encore en un autre endroit : « Je viens de le dire, et les faits le disent » bien plus haut que moi : la liberté religieuse ne consiste » pas uniquement dans le *droit personnel* et isolé de cha- » que homme de professer sa foi; la constitution intérieure » de la *société* où les hommes s'unissent religieusement, » c'est-à-dire de l'Église, son mode de gouvernement, les » rapports de ses ministres avec les fidèles, les règles et les » traditions qui y président, font essentiellement partie de » la liberté religieuse, et partout où cette liberté est pro- » clamée, elle n'est réelle et complète que lorsque l'*Église* » et les *Églises* diverses en jouissent aussi bien que les indi- » vidus[2]. »

M. de Montalembert exprime la même idée en ces termes : » L'Etat est tenu de me protéger dans l'exercice de la reli- » gion que je professe. C'est là ce qui constitue la vraie » liberté religieuse, que l'État moderne, l'État libre est tenu » de respecter et de garantir, non-seulement *à chaque citoyen* » en particulier, mais aux citoyens réunis pour professer » et propager leur culte, c'est-à-dire aux *corporations*, aux

1) Ch. VII, p 41.
2) Chap. X, p. 72.

» *associations*, aux *Églises*[1]. » MM. Thiers[2] et Labouleye[3] pensent de même.

2° **Liberté limitée.** — La liberté des cultes dissidents doit être *réglée* et *limitée;* la liberté universelle et absolue serait l'anéantissement de tout ordre social[4].

Mais ces limites à la liberté de conscience qui les déterminera avec la certitude et l'autorité convenables? Nous avons dit[5] que ce ne peut être ni la raison individuelle, ni même le pouvoir civil : c'est là la mission propre de l'Église. Par conséquent, s'ils ne veulent pas s'exposer à une ruine certaine, les États modernes doivent, en fait du moins, accepter les enseignements de l'Église comme la règle des lois et de l'administration publique[6].

Partout où a prévalu cette liberté, le code pénal y a mis des restrictions. Mais il faut bien remarquer que le pouvoir législatif pourrait en restreindre la pratique dans des bornes plus étroites que celles qui existent généralement aujourd'hui. Pour notre part, nous ne voyons pas qu'il y ait, dans notre constitution, rien qui lui prescrive de rester spectateur indifférent des doctrines d'impiété, d'irréligion et d'athéisme, ni de tolérer les sectes qui, sous le manteau de la religion, vont jusqu'à propager le plus abject matérialisme, et sapent ainsi la base de la moralité publique. L'article 14 de notre pacte fondamental lui laisse le soin de *déterminer* et de punir les *délits* qui peuvent être commis sous prétexte de liberté.

3° **Liberté civile ou politique.** — La liberté des cultes doit être entendue de la liberté vis-à-vis du pouvoir civil seulement, c'est-à-dire de la tolérance purement *politique*.

1) Discours prononcé à Malines en 1863. Assemblée générale, etc. tom. I, pag. 304.

2) *Discours prononcé au corps législatif*, le 13 avril 1865, sur la question romaine, p. 49 et suiv.

3) *Le parti libéral*, p. 46. — *Liberté religieuse*, p. 26.

4) V. ci-dessus, pag. 279 suiv.

5) Page 120 suiv.

6) V. Mgr Dechamps, *La cause catholique*, p. 108 suiv. Tournai 1862.

Une constitution qui prétendrait affranchir la conscience des citoyens de l'autorité de l'Église, qui prononcerait *dogmatiquement* que tous les cultes sont également bons, et qui s'appuierait sur cet indifférentisme doctrinal pour laisser à chacun la pleine liberté religieuse, une telle constitution serait formellement impie[1].

4° **La liberté n'est pas un droit absolu.** — Enfin, on ne peut considérer la liberté ou tolérance même purement politique des cultes comme un *droit absolu* des citoyens, ni comme une obligation également absolue des gouvernements; on ne peut considérer le régime qui consacre cette liberté comme étant l'*état normal* de la société. Mais en fait, eu égard aux circonstances et aux nécessités sociales, la liberté civile limitée de la conscience et des religions peut être érigée en règle de gouvernement sans aucune violation de la doctrine catholique. Les preuves et les raisonnements sont les mêmes que ceux que nous avons apportés en parlant de l'indifférence de l'État[2].

3e POINT.

Les actes du Saint-Siége. — En particulier les encycliques Mirari vos *du* 15 *août* 1832, *et* Quanta cura *du* 8 *décembre* 1864; — *le* Syllabus.

Pouvons-nous mettre la doctrine exposée dans ce § 3 sur l'État indifférent d'accord avec les actes nombreux émanés du Saint-Siége depuis la fin du siècle dernier[3]? Rien ne

1) V. ci-dessus, p. 236.

2) V. ci-dessus, p. 335 suiv.

3) V. Pie VI, *Allocution consistoriale* du 29 mars 1790; *Bref au card. de la Rochefoucauld*, 10 mars 1791; *Allocution consistoriale* du 17 juin 1793. — Pie VII, *Bref à Mgr de Boulogne*, 29 avril 1814. — Grégoire XVI, Encycl. *Mirari vos* du 15 août 1832. — Pie IX, *Allocution consistoriale* du 18 mars 1861; *Bref aux députés du Tyrol*, 5 sept. 1861; Encycl. *Quanta cura* du 8 déc. 1864, *Syllabus* joint à cette dernière encycl. § VI et propos. 77, 78 et 79, avec les allocutions y indiquées. Ces différentes pièces se trouvent à leurs dates dans le *Recueil des allocutions, encycliques*, etc Paris, 1865, et aussi en partie à la fin du livre de l'abbé Godard, *Les principes de* 89, 2e édit. corrigée.

nous semble plus facile. Nous présenterons d'abord les moyens de conciliation généraux, qui s'appliquent à tous ces actes sans distinction; puis nous nous arrêterons en particulier à ceux dont il est spécialement fait mention en tête de ce point.

I. **Moyens généraux.** — 1er *moyen, indirect.* — Si les constitutions politiques dont nous nous sommes occupé consacraient un état de choses en opposition avec les principes de la foi catholique; si, pour ce motif, les Souverains-Pontifes les avaient condamnées dans les actes sus-mentionnés, comment, d'autre part, ces mêmes Pontifes auraient-ils pu les tolérer, comment auraient-ils permis anx catholiques de s'y unir par le lien du serment, lien obligatoire et vraiment sacré? Il y aurait, dans la conduite du Saint-Siége, une contradiction manifeste, qu'il ne nous est pas permis de croire possible.

2e *moyen, direct.* — Dans leurs définitions, leurs encycliques et leurs lettres, les Souverains-Pontifes se préoccupent avant tout de la *doctrine* et des *principes;* ils proscrivent *l'erreur*, et ils définissent la *vérité;* ils disent ce qui *est bien en soi*, et ils flétrissent ce qui *en soi est mal;* et ils rappellent à tout le monde, aux hommes du pouvoir comme aux simples citoyens, l'obligation morale qui leur incombe de rechercher le vrai et le bien, et d'y conformer leur conduite. Telle est la règle d'interprétation que nous pouvons appliquer à notre sujet. Dans les actes dont nous parlons, l'Église nous propose le type divin et parfait des relations des deux pouvoirs. Il est vrai qu'elle ne nous le propose pas comme un pur idéal qui ne nous imposerait aucune obligation, mais bien comme un type réel vers lequel nous devons tendre toujours, dont nous devons nous approcher chaque jour davantage, autant du moins que le permettent la justice, la charité et la prudence. Néanmoins les Souverains-Pontifes n'entendent pas se prononcer sur ce que peuvent exiger ou permettre, au point de vue politique, les circonstances locales, les faits particuliers et les nécessités sociales. Ils laissent aux gouvernements et aux hommes politiques le soin et le devoir consciencieux de concilier le plus parfaitement possible les principes avec ces circonstances, ces faits et ces nécessités;

et ainsi leur intention n'est pas de condamner ceux de ces gouvernements qui ont cru devoir écrire dans leurs constitutions la liberté et l'égalité civile des diverses confessions religieuses.

II. **Examen des actes sus-mentionnés.** — Passons à l'examen particulier des actes que nous avons spécialement mentionnés. Ils renferment tout ce que le Saint-Siége a dit de plus explicite sur cette grave question.

L'Encyclique Mirari vos de Grégoire XVI[1]. — Voici le résumé et l'explication sommaire des parties de l'acte pontifical qui nous concernent :

a) Le souverain pontife y condamne l'*indifférentisme, la tolérance dogmatique*, « ce système dépravé qui.... mon- » tre le salut éternel comme pouvant être acquis dans tou- » tes les croyances religieuses[2]. »

b) Il condamme encore, comme « découlant de cette » source infecte de l'indifférentisme, cette autre maxime » erronée, ou plutôt ce délire, qu'il faut assurer et garantir » à chacun la liberté de conscience... la liberté des opi- » nions pleines et sans bornes[3]. » Le pape y flétrit donc la liberté civile des cultes et de la presse, mais comme *droit absolu* et *illimité* des citoyens; comme telle, elle ne peut avoir réellement sa source que dans l'indifférentisme; nous l'avons condamnée et combattue.

c) Enfin le pape désapprouve « les vœux de ceux qui » veulent que l'Église soit séparée de l'État, et que la con- » corde mutuelle de l'empire avec le sacerdoce soit rompue[4]. » Nous avons rapporté et expliqué ces paroles[5].

Rien n'est donc moins fondé que les assertions de ceux

1) Voy. Mgr Parisis, *Cas de conscience*, 1r cas. Édit. de Louvain, p. 6, suiv.; 2e édit. p. 10, suiv , et alibi passim. — Mgr Dechamps, *La cause catholique*, p. 100 suiv. — Balmès, *Le protestantisme comparé au catholicisme*. — Godard, *Les principes de* 89, 2e édit. autorisée, pag. 133 suiv.

2) V. le texte supra, p. 238.

3) § *De cette source*, Recueil cité, p. 168.

4) Ibid. § *Nous n'avons rien*, Recueil. p. 169.

5) V. ci-dessus, p. 244.

qui prétendent trouver dans la célèbre encyclique la condamnation des constitutions dans lesquelles se trouvent écrites la liberté religieuse et son corollaire naturel la liberté de la presse, des associations et de l'enseignement. Ce ne sont pas, d'ailleurs, les institutions politiques existant alors que le Souverain-Pontife a eues en vue, mais les doctrines soutenues par l'abbé de Lamennais dans le journal l'*Avenir*. Or, en condamnant ces doctrines, Grégoire XVI « n'a pas » dit que les gouvernements ne pussent en certains cas » tolérer des religions différentes; mais il n'a pas permis » d'établir en principe, comme le faisait de Lamennais, que » la tolérance universelle ou la liberté absolue des cultes » soit l'état normal des sociétés et une obligation pour tous » les gouvernements. Cette proposition n'est pas seulement » contraire aux saines doctrines religieuses, mais à la rai» son, mais à la pratique de tous les gouvernements dans » tous les temps, mais au bon sens de l'humanité. Le talent » et l'éloquence du malheureux écrivain n'ont rien pu contre » cela; et le pape a obtenu l'assentiment le plus solennel » de tous les hommes sensés, dans toutes les croyances, » depuis que le génie, couvrant son front des ténèbres de » l'obstination, n'a pas craint de saisir l'arme ignoble du » sophisme[1]. »

L'Encyclique Quanta cura du 8 décembre 1864[2]. — Nous ne devons pas chercher une doctrine nouvelle dans l'encyclique du 8 décembre : le Souverain-Pontife s'y appuie sur ses propres décisions antérieures, ou sur les actes de ses prédécesseurs, particulièrement sur l'encyclique *Mirari vos* de Grégoire XVI.

Le saint Père y condamne ceux qui veulent « appliquer

1) Balmès, l. c.

2) V. Mgr Parisis, 2e édit. de ses *Cas de conscience*, Paris, 1865, p. 14, 15, 36 et 87. — *Lettre circulaire de Mgr de Grenoble sur l'encyclique*, Grenoble 1865, p. 66 suiv. et suiv. et passim. — L'*Encyclique et l'épiscopat français*, ou recueil complet contenant les réponses, lettres, circulaires, instructions pastorales des évêques français touchant l'encyclique et le Syllabus, Paris 1865, passim. — *La doctrine de l'encyclique* du 8 décembre 1864, par M. Peltier, chanoine honoraire de Reims, 1865.

» à la société civile l'impie et absurde principe du *naturalisme*[1], » et il en rapporte les trois propositions suivantes.

a) « La *perfection* des gouvernements et le *progrès* civil » demandent impérieusement que la société humaine soit » constituée et gouvernée *sans plus tenir compte de la religion que si elle n'existait pas*, ou du moins sans faire » *aucune* différence entre la vraie religion et les fausses[2]. »

b) « Le *meilleur* gouvernement est celui où l'on ne reconnaît pas au pouvoir l'obligation de réprimer, par la sanc- » tion des peines, les violateurs de la religion catholique, » si ce n'est lorsque la tranquillité publique le demande[3]. »

c) « La liberté de conscience et des cultes est *un droit* » *propre à chaque homme*, qui *doit* être proclamé et assuré » dans *tout* État bien constitué, et les citoyens ont *droit* à » la *pleine* liberté de manifester hautement et publiquement » leurs opinions, *quelles qu'elles soient*, par la parole, par » l'impression ou autrement, sans que l'autorité ecclésias- » tique ou civile *puisse la limiter*[4] ».

Certes, s'il est un crime social que réprouvent absolument et que condamnent impitoyablement, je ne dis pas la foi catholique, mais la saine raison et la tradition universelle des peuples même les plus barbares, c'est celui de ces hommes qui prétendent que l'humanité doit se gouverner sans tenir aucun compte de l'ordre divinement établi, tellement que jamais la pensée de Dieu, de sa loi, de ses préceptes, des pratiques de la religion, ne doive avoir aucune action, aucune

1) V. ci-dessus. p. 103 suiv.

2) « *Optimam* societatis publicae rationem, civilemque *progressum omnino* requirere, ut humana societas constituatur et gubernetur, *nullo* habito ad religionem respectu, ac si ea non existeret, vel saltem *nullo* facto veram inter falsasque religiones discrimine. »

3) « *Optimam* esse conditionem societatis, in qua imperio non agnoscitur officium coercendi, sancitis poenis, violatores catholicae religionis, nisi quatenus pax publica postulet. »

4) « Libertatem conscientiae et cultuum esse proprium cujuscumque hominis *jus*, quod lege proclamari et asseri *debet* in *omni* recte constitua societate, et jus civibus inesse ad *omnimodam* libertatem *nulla* vel ecclesiastica, vel civili auctoritate coarctandam, quo suos conceptus *quoscumque* sive voce, sive typis, sive alia ratione palam publiceque manifestere ac declarare valeant. »

influence dans le gouvernement et la direction des peuples[1]. Or, il est facile de voir que ces trois propositions découlent immédiatement de cet insensé naturalisme. La première en est l'expression crue ; la seconde n'en est qu'une application ; la troisième en est la conséquence, quoique, sous un autre aspect, elle en soit la confirmation et même le premier principe. Il est donc évident, tant par le principe dont elles découlent, que par les termes mêmes que j'ai soulignés, que ces trois propositions ont un caractère commun, celui d'être *théoriques*, *générales*, *abstraites;* celui, par conséquent, d'exprimer le type *absolu*, l'*idéal* des relations de l'Église et de l'État. Cela est particulièrement manifeste de la troisième proposition, qui présente la liberté des cultes comme un *droit naturel* ou *primordial* de l'homme[2].

Ces trois propositions, le Souverain-Pontife les a condamnées, les deux premières comme étant l'application d'un système *absurde*, comme contraires à la doctrine de l'Écriture, de l'Église et des saints Pères, comme contenant une idée *absolument fausse* de gouvernement social ; et la troisième, comme *erronée*, fatale à l'Église et au salut des âmes. Il s'ensuit que non-seulement on ne peut pas admettre ces propositions, mais qu'on doit tenir leurs contradictoires pour vraies.

Ainsi, contradictoirement à la première, on doit dire : « L'état de société exigeant absolument que, dans la constitution, la législation et le gouvernement d'un peuple, on » ne tienne *nul* compte de la religion, ou, au moins, qu'on » n'y fasse *aucune différence* entre la religion vraie et les » *religions fausses*, qu'elles que celles-ci puissent être, cet » état n'est pas absolument *le plus parfait*, ou celui qui réalise *le mieux* l'idéal du progrès. » — Mais, *simplement en vertu de la condamnation que le Souverain-Pontife en a faite,* on n'est pas obligé de croire que cet état de société ne soit pas *bon* et *légitime*, surtout si l'on tient quelque compte de la religion, ou dans la constitution, ou dans la législation, ou dans le gouvernement de cette société, et si l'on y admet

1) Voy. liv. I, sect. II, chap. 3.

2) Voy. *Allocution consistoriale* du 9 juin 1862. *Recueil*, cit. pag. 457, § *En outre.*

une distinction *quelconque* entre la vraie religion et les fausses.

Ainsi, contradictoirement à la deuxième proposition, il faut admettre que «l'état de société où l'on ne reconnaît *en aucune » manière* au gouvernement le devoir de punir, *au moins » indirectement et dans certaine mesure*, les violateurs de » la religion catholique, si ce n'est lorsque l'ordre public » l'exige, n'est pas le *meilleur* état de société.» — Mais, *simplement en vertu de la condamnation*, il n'est pas défendu d'admettre que cet état soit *bon* et *légitime,* au moins *relativement* bon et légitime, et même que, à cause des circonstances dans lesquelles se trouve placée une société particulière, il soit *pratiquement le meilleur*, étant le seul possible. On serait encore plus autorisé à le regarder comme tel si, dans la société particulière dont il s'agit, on reconnaissait au gouvernement au moins *indirectement*, dans *de certaines conditions* et dans une *certaine mesure*, le devoir d'intervenir par l'emploi de la force contre certaines violations de la religion catholique.

Quant à la troisième proposition, le sens de la condamnation est manifeste : ce n'est pas la liberté de la conscience et la liberté des cultes *en général*, ce n'est pas non plus *la simple* liberté de la parole et de la presse qui sont condamnées; c'est la liberté de la conscience en face de Dieu lui-même; c'est la liberté de *tous* les cultes, quels qu'ils puissent être; c'est la liberté, *sans limites* et *sans règle,* de la parole et de la pensée, ou *le droit absolu* de penser tout ce qu'on veut, et de dire et d'écrire tout ce qu'on pense; ce sont ces libertés, conçues comme un *droit absolu* et inhérent à la personnalité humaine, s'imposant à *tout* gouvernement, quel qu'il soit, devant être proclamées dans tous les pays, placées à la tête de toutes les constitutions, et par suite autorisant à accuser d'injustice toute autorité, soit ecclésiastique soit politique, qui tenterait de les limiter.

J'ai dit : *simplement en vertu de la condamnation;* car il ne faut pas perdre de vue que tout ce qui serait condamnable dans une proposition, n'est point condamné par le fait que le Souverain-Pontife censure cette proposition. Comme l'exigent les règles admises en théologie, les propositions condamnées doivent être prises dans le sens le plus strict;

et, *en vertu de la condamnation*, il n'y a de vraies que les propositions rigoureusement contradictoires. Parmi tous les sens possibles de ces trois propositions, il y en a beaucoup qui, *quoique non atteints par l'encyclique Quanta cura,* doivent être répudiés; et nous-mêmes, dans le cours de nos études, nous les avons combattus, bien loin que nous ayons défendu le sens condamné par le Souverain-Pontife..

Le syllabus[1]. — Le syllabus est une série de quatre-vingts propositions renfermant les principales erreurs de notre temps, dans toutes les branches de la science, philosophie, théologie, politique, etc.; erreurs antérieurement signalées et condamnées dans les allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques de Notre Saint-Père le Pape Pie IX. Il a été envoyé à tous les évêques de l'univers catholique en même temps que l'encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1864.

Le motif qui a porté le Souverain-Pontife à faire faire le résumé de ces actes est exprimé de la manière suivante dans la lettre d'envoi du cardinal Antonelli : « Comme il pourrait » se faire que tous ces actes pontificaux ne fussent point » parvenus à tous les ordinaires, le Souverain-Pontife a » voulu qu'il fût fait un résumé de ces erreurs, pour être » envoyé à tous les Évêques du monde catholique, afin » qu'ils puissent avoir sous les yeux toutes les erreurs et les » doctrines pernicieuses qu'il a réprouvées et proscrites[2]. »

Il suit de là que le vrai sens et la vraie portée des propositions doivent se déterminer exclusivement par l'ensemble

1) Voy. Mgr de Ketteler, *Le libéralisme et l'encyclique du 8 décembre 1864*, ouvrage cité, pag. 268. — Mgr de Genouilhac, ouv. cit. — Peltier, ouv. cit., p. 197 suiv.— Falconi, *Le syllabus pontifical*, trad. par M. Materne. Bruxelles, 1876. — Mgr Laforet, *Le syllabus et les plaies de la société moderne*, Louv. 1872.

2) « Cum forte evenire potuerit, ut omnia haec pontificia acta ad » singulos ordinarios minime pervenerint, idcirco idem Summus Pontifex » voluit, ut eorumdem errorum syllabus, ad omnes universi catholici » orbis sacrorum Antistites mittendus, conficeretur, quo iidem Antistites » prae oculis habere possint omnes errores ac perniciosas doctrinas, quae » ab ipso reprobatae ac proscriptae sunt.» Voyez *Acta ex iis decerpta quae apud S. Sedem geruntur*. vol. III, pag. 167.



du texte d'où ces propositions sont tirées. C'est ce que nous lisons dans la préface de l'édition officielle du texte complet de tous ces documents, faite à Rome en 1865 : « Eas (litteras » encyclicas et allocutiones) conferre omnino oportet, si qui » verum sensum, in quo illae sententiae pontificia auctori» tate perstringuntur, elicere velint. » C'est pourquoi nous y voyons qu'après chaque proposition, il est fait mention de l'acte ou des actes originaux d'où elle est extraite.

Les propositions dont nous avons à nous occuper sont les suivantes :

LXXVII. « *A notre époque, il n'est plus à propos que la » religion catholique soit considérée comme l'unique religion » de l'État, à l'exclusion de tous les autres cultes*[1]. »

LXXVIII. « *Aussi c'est avec raison que, dans quelques » pays catholiques, la loi a pourvu à ce que les étrangers » qui s'y rendent y jouissent de l'exercice public de leur culte » particulier*[2]. »

LXXIX. » *Il est faux, en effet, que la liberté civile de » tous les cultes, et que le plein pouvoir laissé à tous de » manifester ouvertement et publiquement toutes leurs pen» sées et toutes leurs opinions, jettent plus facilement les » peuples dans la corruption des mœurs et de l'esprit, et » propagent la peste de l'indifférentisme*[3]. »

1re Proposition. — La première proposition peut être entendue dans deux sens, dans le sens purement théorique et dans le sens pratique; et dans les deux elle mérite d'être censurée, bien que, pour être condamnable, il suffit qu'elle ait un sens faux ou erroné.

1) LXXVII. « Aetate hac nostra non amplius expedit religionem catholicam haberi tanquam unicam Status religionem, ceteris quibuscumque cultibus exclusis. »

2) LXXVIII. « Hinc laudabiliter in quibusdam catholici nominis regionibus lege cautum est, ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum proprii cujusque cultus exercitium habere. »

3) LXXIX. « Enim vero falsum est, civilem cujusque cultus libertatem, itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones, cogitationesque palam, publiceque manifestandi, conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos, ac indifferentismi pestem propagandam.

a) *Premier sens*. — « Il n'est plus à propos *in se*, en *principe* etc. » Or, en principe, aujourd'hui comme hier, comme toujours, il est bon, utile, expédient que la vraie religion règne seule; qu'ainsi la religion catholique soit, devienne, demeure ou redevienne la religion dominante. Ce qui ne signifie nullement que *dans tel pays*, à raison de *telles circonstances particulières*, il ne soit pas expédient que les pouvoirs publics écrivent dans la constitution la liberté des autres cultes[1].

b) *Second sens*. — « Il n'est plus expédient *à raison des circonstances*, etc. » Elle mérite encore en ce sens d'être censurée, à cause de sa témérité. Elle est générale, elle n'excepte aucun pays, et elle jette ainsi le blâme sur tous les États indistinctement qui ne se trouvent pas dans les circonstances qui autorisent cette liberté. Elle condamnait en particulier la situation légale que la tradition, le concordat et la nouvelle constitution faisaient à l'Église d'Espagne en 1855. Car la proposition est extraite de l'allocution du 26 juillet 1855, dans laquelle le Souverain-Pontife déclara une flagrante illégalité l'atteinte portée à cette situation légale par une seule des parties qui avaient fait la convention. En sorte qu'affirmer qu'il n'est plus aujourd'hui expédient *dans aucun pays* que la religion catholique soit la religion de l'État, c'était formellement désapprouver ce que le Saint-Siége avait fait en Espagne. Mais il serait plus qu'arbitraire de tirer de la proposition cette conclusion que le Saint-Siége veut que, dans tous les pays, la religion catholique soit la religion de l'État[2].

2e Proposition. — La seconde proposition a, dans le syllabus, un lien logique avec la première (*hinc*), elle est donnée comme une conséquence naturelle de la première maxime : « C'est parce qu'il n'est plus expédient que la religion catholique soit aujourd'hui la religion de l'État que dans quelques pays catholiques, etc. » Si vous prenez la première interprétation de la proposition LXXVIIe, celle-ci est une conclusion de *principe*, et conséquemment une erreur de doc-

1) Voy. Mgr Parisis, op. cit., 2e édit., p. 89.

2) De Ketteler. l. c.

trine. Si vous prenez la seconde interprétation, celle-ci sera une conclusion téméraire. Voilà pour le sens de la proposition considérée telle qu'elle se présente dans le syllabus. Mais si, pour l'interpréter, vous recourez, comme cela doit se faire, à l'acte original, elle devient une très grave erreur; car par ces mots : *dans quelques pays catholiques,* on entend la Nouvelle-Grenade, dans l'Amérique du Sud, où, contre toute justice, le parti radical avait bouleversé toute la situation légale de l'Église, usurpé ses droits les plus sacrés, et proscrit tous les ordres religieux; —et par les mots : *l'exercice public de leurs cultes*, on entend la concession faite à tous d'une liberté *sans limites*, « en sorte que chacun puisse » répandre par la presse ses pensées *et toute espèce d'opi-» nions monstrueuses* exagérées, et, en particulier comme » en public, professer *n'importe quel culte*[1] ».

3e Proposition.—La troisième proposition est fort simple. Envisagée en elle-même ou dans l'allocution du 15 décembre 1856, d'où elle est extraite, « elle est tellement contraire à la raison et au sentiment moral le plus vulgaire, qu'il est à peine besoin de l'expliquer[2] ».

Dans cette allocution, qui est relative au Mexique et à la constitution radicale qu'on y proposait, le Saint-Père dit que, « pour arriver plus aisément à corrompre les mœurs » et les sentiments du peuple, à propager la peste détes-» table de l'indifférentisme, et à nuire ainsi à notre sainte » religion, on accorde le libre exercice de *toute religion*, et » on laisse à chacun la *pleine* faculté de publier et de pro-» pager *toutes les opinions et toutes les idées imaginables*[3]. » Or, il est de toute évidence que cette liberté illimitée ne saurait être inoffensive pour les mœurs et les sentiments religieux du peuple.

Nous pouvons aller plus loin : entendue même d'une *liberté limitée*, cette proposition, telle qu'elle est en elle-même, mérite encore d'être censurée. Elle est générale et absolue : elle affirme que le régime de la liberté de la presse, de l'ensei-

1) Voyez Allocution du 27 sept. 1852, *Recueil* cité, p. 321.

2) De Ketteler, l. c.

3) *Recueil* cité, pag. 383.

gnement, des opinions et des cultes, *considéré en lui-même et abstraction faite des circonstances*, n'est pas plus favorable à la corruption des mœurs, etc., qu'un régime quelconque sous lequel on ne jouirait pas de cette liberté, et par conséquent que le régime qui ne permettrait que la pratique de la vraie religion et la propagation de la vérité, alors même que toutes les circonstances favoriseraient ce régime. Or, c'est là une absurdité et au fond une impiété.

Mais il ne s'ensuit pas que le régime de la liberté limitée soit *pratiquement* plus favorable à la corruption des mœurs que *tel autre régime de fait*, dans lequel la liberté n'existerait pas, par exemple, qu'un régime qui proscrirait ou entraverait la religion catholique et ses moyens de propagation, la presse catholique, l'enseignement catholique, l'association catholique, etc. Eu égard aux circonstances, *comparativement*, le régime de la tolérance peut être préférable; et certes le Souverain-Pontife, en condamnant la troisième proposition, ne dit pas le contraire. Nous sommes donc toujours en présence de la même distinction, distinction entre la doctrine et son application, entre l'absolu et le relatif.

4e POINT.

Résumé — Quelle doit être l'attitude des catholiques vis-à-vis des institutions politiques modernes.

De tout ce qui précède il résulte que la liberté des cultes ne peut pas être considérée comme un *idéal* politique à poursuivre, ou un vrai *progrès* social à réaliser. Elle peut être un fait, une situation, un *modus vivendi* nécessaire, indestructible même dans un certain nombre de pays; mais elle a un vice à sa racine même : elle suppose un état social très imparfait, profondément troublé, en décadence.

Mais s'il en est ainsi, n'est-on pas autorisé à reprocher aux catholiques de trouver les constitutions modernes mauvaises au fond, de ne les accepter que par pure résignation, de regretter l'ancien régime, et, par conséquent, de vouloir, aussitôt qu'ils parviendront au pouvoir, renverser les institutions actuelles, pour mettre en leur place leur idéal de gouvernement? Voici notre réponse; elle est bien simple :

1° Ceux aujourd'hui si nombreux qui, ne jugeant pas les constitutions modernes assez radicales, poursuivent comme le beau idéal politique je ne sais quelle séparation impossible, totale et complète, des deux ordres civil et religieux, ceux-là ne doivent pas trouver mauvais que les catholiques aient, eux aussi, leur idéal. La vraie question est de savoir lequel des deux systèmes donne la meilleure solution du problème fondamental de l'ordre social, la conciliation de l'autorité nécessaire avec les droits et la liberté du peuple. Nous croyons avoir montré que c'est la doctrine catholique[1].

2° Bien que les catholiques ne considèrent pas la liberté des cultes comme un régime politique parfait en soi, bien que cette liberté soit au contraire pour eux l'indice certain d'une décadence morale, ils ne tiennent cependant pas pour *mauvaises* les constitutions qui la consacrent, et il est faux qu'ils ne les acceptent que par pure contrainte, c'est-à-dire parce qu'ils se sentent les plus faibles. L'école catholique, non plus qu'aucune autre, n'a pas un type unique de constitution, applicable partout et toujours. Les institutions politiques, la forme du gouvernement, les attributions du pouvoir, les relations de l'État avec les citoyens, toutes ces questions, *tant que la liberté nécessaire de l'Église et l'ordre moral ne sont point menacés*, sont essentiellement relatives. Or, on peut penser, comme la *Civiltà*, que, dans l'état actuel de la société en tel ou tel pays, le régime de la séparation réglée est « bon et même le meilleur possible pour le moment[2]. »

3° Ainsi, les regrets que l'on suppose aux catholiques ne pourraient pas avoir pour objet la *législation* qui les régit, mais uniquement les *circonstances* qui rendent cette législation nécessaire. Or, ces circonstances, nous pouvons les considérer de deux manières :

a) Nous pouvons d'abord dire d'elles, avec Mgr Parisis : « Les circonstances ne dépendent pas de nous. Dieu nous » fait naître quand il veut ; il tient dans sa main souverainement indépendante les temps et les moments ; notre devoir » est de bénir notre Créateur du bienfait de notre existence,

1) V. liv. I, sect. II, art. 3 en entier, et pp. 251 suiv.

2) V. ci-dessus, p. 340-41.

» quel que soit le caractère du siècle dans lequel nous l'avons » reçue, et quelque difficiles que puissent être les événements » publics parmi lesquels nous nous trouvons jetés. Un regret » de cette nature, le regret, par exemple, de n'être pas venu » au monde dans le moyen âge, sous le règne de la domina- » tion incontestée de l'Église, serait une pensée vaine et » pourrait devenir une pensée coupable[1]. »

b) Mais aussi nous pouvons gémir de voir le sceptre spirituel brisé dans les mains de l'Église, et le pouvoir civil tombé dans l'abaissement; nous pouvons déplorer l'anarchie religieuse, ce dissolvant de toute foi et de toute croyance, qui ronge la société moderne, et qui cause sa faiblesse et son impuissance; nous pouvons désirer, l'amour de Dieu et du prochain nous en fait un devoir, nous devons appeler de nos vœux et de nos prières la restauration du principe chrétien, le retour à l'unité religieuse, la restitution pleine et entière des droits de l'Église.

4° Est-ce à dire qu'arrivés au pouvoir les catholiques devraient abolir les lois de tolérance ? Certainement non. Ils peuvent, comme nous l'avons dit, se prêter en toute sûreté de conscience au régime de la liberté; et les engagements qu'ils ont pu prendre envers leurs concitoyens leur imposent l'obligation, quand ils sont à la tête des affaires publiques, de faire de ce régime une loyale et franche application.

La simple promesse faite aux dissidents de respecter la liberté de leur conscience et de leur culte est déjà, pour les catholiques, une promesse vraiment obligatoire : combien plus sacrée cette promesse ne doit-elle donc pas être pour eux, si le serment vient y ajouter le lien de la religion[2] ! Est-il également certain que le serment soit chose si inviolable pour tous leurs adversaires ?

Le reproche que l'on adresse aux catholiques serait fondé, si les circonstances qui rendent les constitutions modernes acceptables et même nécessaires n'étaient autres, à leurs yeux, que leur infériorité numérique. Mais nous les plaçons encore ailleurs : suivant la doctrine de saint Thomas, nous

1) Ouv. cité. édit. de Louvain, page 32.

2) V. ci-dessus, p. 346.

les plaçons principalement dans les mœurs et dans les divisions sociales et religieuses; et nous croyons que la restauration de l'ordre chrétien n'est possible que par la disparition des causes qui en ont amené la chute, surtout par le retour à l'unité religieuse. Or, qu'on en soit bien persuadé et que l'on se rassure, l'unité religieuse, si elle se rétablit, se fera sans l'emploi de la contrainte et de la violence; elle se fera par l'exhortation, la prière, la prédication et, au besoin, par la souffrance, l'exil, le martyre; en un mot par les mêmes moyens qui ont assuré son triomphe sur le paganisme et l'infidélité[1]. C'est pourquoi le rôle de l'Église est et ne peut être, d'une part, que de protester sans relâche, dans la mesure des libertés qu'on lui laisse, contre le fait usurpateur qui lui a enlevé l'autorité qu'elle tenait des mains de Dieu même; et, de l'autre, d'exhorter constamment ses sujets à lui rester fidèles, de prier celui qui dispose des cœurs de lui rendre les enfants que l'hérésie et l'apostasie lui ont ravis, et de gémir devant Dieu si la restitution de ses droits, accomplie par des vengeurs qu'elle n'a point appelés, par les nouveaux barbares qui font trembler le sol de l'empire moderne, vient à être accompagnée de la destruction du pouvoir auquel elle a si souvent tendu la main pour la réconciliation.

Cependant il ne nous appartient pas de rechercher par quelles voies la divine Providence pourrait amener la restitution des droits de la puissance spirituelle. Nous savons seulement que le bras de Dieu n'est point raccourci : il peut à chaque instant renouveler la face de la terre, et faire sortir des éternels fondements qu'il a jetés dans la création un nouvel ordre de choses sur les ruines de celui qui s'est écroulé. Il nous est bien permis de désirer et de prévoir ce grand événement. « L'unité religieuse, vous dites que c'est » le passé, et moi je vous réponds avec toutes les forces de » mon âme que c'est l'avenir, parce que c'est le salut et » l'honneur du monde... Et certes je ne m'étonne pas que le » représentant incontestable de cette unité du passé et de » cette unité de l'avenir continue à souhaiter, à demander à » Dieu, au milieu des agitations du monde présent, qu'il n'y

1) V. ci-dessus pag. 267, suiv.

» ait qu'une foi, un pasteur, un troupeau : *una fides, unum* » *ovile, unus pastor*[1]. »

« Et pourquoi, dit à son tour Mgr Manning, serait-ce la » vision d'un rêveur que bientôt pourra surgir un nouvel » ordre et un nouveau monde catholique? La chrétienté n'est » pas plus malade et plus brisée maintenant qu'elle ne l'était » lorsque saint Grégoire entra au repos des justes. Il mourait » se lamentant sur sa dissolution apparente, et pourtant » toutes les gloires de dix siècles surgirent des ruines sur » lesquelles il pleura. Le monde change toujours, s'élévant » et s'abaissant, oscillant de côté et d'autre, comme les cou- » rants de la grande mer. Des royaumes, des empires, des » confédérations d'États chrétiens se sont formés, se sont » dissous, ont disparu. L'Église seule se tient debout, ferme » et sans changement. Elle a d'abord résisté, et elle est » entrée depuis en relation avec l'empire byzantin, l'empire » franc et l'Europe chrétienne, dans son développement » graduel, ses vicissitudes nombreuses, son instabilité per- » pétuelle. Nous ne sommes qu'à une autre crise de cet » ancien conflit des pouvoirs. Un nouvel ordre européen, » avec de nouvelles frontières, de nouveaux centres, de nou- » veaux pouvoirs, de nouvelles dynasties, peut surgir autour » du siége de Pierre; et les pontifes, calmes et immuables » en leur suprématie, entreront en des relations nouvelles » avec un monde nouveau, sur la base des lois invariables, » comme la succession des saisons et des marées. Nous ne » sommes ni ébranlés, ni effrayés par les révolutions. Nous » protestons contre elles; nous pouvons en être écrasés, » mais nous nous relevons ensuite. Le Souverain-Pontife, » par la dernière proposition du syllabus, condamne l'auda- » cieuse présomption de ceux qui demandent que le pape se » réconcilie avec le progrès moderne[2]. C'est au progrès » moderne à se réconcilier avec l'Église[3]. »

Quand s'opèrera cette réconciliation? La puissance de Dieu n'a pas besoin du temps, sans doute; mais aussi deux et trois siècles sont bien peu de chose dans la durée du monde, et rien dans celle de l'éternité.

1) Mgr Dupanloup, *La convention du 15 septembre*, page 127.

2) LXXX. « Romanus Pontifex potest et debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere. »

3) Mandement cité, pour le futur Concile.

LIVRE TROISIÈME.

DES DROITS PROPRES A CHACUNE DES DEUX PUISSANCES.

MATIÈRES ECCLÉSIASTIQUES, CIVILES ET MIXTES.

La difficulté, je dirai presque l'impossibilité de préciser avec certitude les objets qui forment le domaine propre de chacun des deux pouvoirs, est une preuve nouvelle de la nécessité de leur alliance. En effet, tant que règnent entre eux le bon accord et la confiance mutuelle, une délimitation rigoureuse n'est point indispensable. Établis pour gouverner le monde de concert, ils ne doivent point être entourés, vis-à-vis l'un de l'autre, de barrières si infranchissables; sur les points extrêmes et litigieux ils peuvent se faire de réciproques concessions, qui écartent l'occasion des dissentiments et des conflits. Que si une difficulté se manifeste, le principe même sur lequel repose leur union y met promptement fin : l'Église apparaissant à la puissance séculière comme la gardienne et l'organe de la loi divine, l'on convient sans peine que les lois et les prescriptions ecclésiastiques doivent naturellement l'emporter sur les lois et les prescriptions humaines.

Malheureusement, il n'en est pas toujours ainsi. Il arrive souvent que les deux puissances travaillent isolées et séparées à remplir leur tâche particulière, et qu'ainsi, comme entre les membres d'une même famille, un partage de droits et d'attributions devienne nécessaire à la paix. Dès lors une délimitation sévèrement tracée est indispensable pour prévenir le danger des empiétements, ou pour rétablir, lorsqu'il a été troublé, le juste équilibre des rapports entre l'Église et l'État. Nous allons donc, dans ce troisième livre, essayer de tracer, au moins en termes généraux, les limites des deux pouvoirs. Pour cela nous commencerons par poser les principes qui doivent servir de base à cette délimitation; ensuite nous ferons le recensement des objets qui sont de la compétence propre de l'Église.

CHAPITRE PREMIER.

Principes de délimitation.

Nous exposerons premièrement les erreurs; puis nous donnerons les vrais principes de la délimitation.

ARTICLE 1er.

Erreur de l'école parlementaire. — Réfutation.

I. **Erreur.** — Par l'article Ier de leur déclaration, les prélats français réunis à Paris en 1682 ont donné occasion à l'erreur que nous devons premièrement signaler. Voulant poser le principe général qui, selon eux, devait servir à déterminer la sphère propre à chacune des deux puissances, ils ont déclaré « que Dieu a donné à saint Pierre et à ses » successeurs vicaires de Jésus-Christ et à l'Église même » la puissance sur les choses *spirituelles*, mais non point sur » les choses *civiles* et *temporelles*, le Seigneur ayant dit : » *Mon royaume n'est pas de ce monde*, et dans un autre » endroit : *Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu* » *ce qui est à Dieu.* » Appuyés sur ces paroles, les politiques gallicans donnent, comme base unique et essentielle de la délimitation, la règle suivante : « Les choses *purement spirituelles* sont de la compétence du pouvoir religieux, et toutes les choses *temporelles* sont du ressort de la puissance civile. » « On doit, dit Portalis, tenir pour incontestable que le pouvoir » des clefs est limité aux choses *purement spirituelles*, et que » ce pouvoir est plutôt un simple ministère qu'une juridic- » tion proprement dite... Lorsqu'en examinant les bornes » naturelles du ministère ecclésiastique, on attribue *exclusi-* » *vement* à la puissance publique la disposition des *choses* » *temporelles*, en réservant aux pasteurs les matières *spiri-* » *tuelles*, on n'entend pas[1], etc. ». Or, ces politiques déter-

1) *Discours et travaux inédits*, p. 88 suiv., 130 suiv.

minent la nature spirituelle ou temporelle d'un objet par son caractère rigoureux d'*invisibilité* ou de *visibilité*. L'Église, disent-ils, étant une puissance essentiellement spirituelle, ne peut avoir d'autorité propre que sur les choses *purement intérieures*, *purement invisibles*. L'État, au contraire, devant veiller à la conservation de l'ordre public, exerce une autorité souveraine sur tout ce qui est *visible*, *sensible*, *corporel*, *extérieur*. Sont *temporelles*, d'après cela, toutes les matières « qui ont des rapports avec la police de l'État[1] ». En un mot, le domaine de la puissance ecclésiastique c'est l'âme et le sanctuaire de la conscience; celui de la puissance civile c'est l'homme extérieur, corporel, et tous ses actes sensibles. C'est sur ce système que repose toute la loi du 18 Germinal an X, organique du concordat de l'an IX. Portalis, dans son rapport et son exposé des motifs, l'appelle « le fondement de tout ordre public et social[2] ». Dans son *Manuel du droit ecclésiastique français*, le procureur-général Dupin s'est attaché à défendre les mêmes idées[3]. Les préjugés, sur ce point, sont si enracinés en France, que même les esprits les mieux intentionnés ne savent pas toujours se soustraire à leur influence[4]. Nous verrons bientôt, en parlant des matières *mixtes*, les applications que les gallicans font de ce principe fondamental.

II. **Réfutation**. — Quelques courtes considérations suffiront pour réfuter cette doctrine.

a) La théorie gallicane est conçue entièrement en dehors des notions chrétiennes. L'Église, en effet, n'est point une société invisible et purement intérieure; c'est une association parfaite, extérieure et publique, visible dans son chef, dans ses membres et dans les moyens dont elle se sert pour atteindre sa fin[5]. L'homme tout entier, corps et âme, est sujet de l'Église aussi bien que de l'État. Composée extérieu-

1) Portalis, l. c.

2) L. c.

3) V. p. 124, 125, 128.

4) V. Ariste Boué, dans le *Journal français des conseils de fabrique*, t. 3 et 4.

5) V. liv. I, ch. I.

rement d'éléments humains, vivant, comme l'État, dans le temps et dans l'espace, l'Église est, comme lui, nécessairement soumise aux conditions ordinaires des sociétés terrestres. La doctrine de Portalis sur l'Église a la plus grande analogie avec celle des protestants et de Boehmer en particulier[1].

b) Cette doctrine anéantit l'indépendance du pouvoir ecclésiastique, même dans l'ordre *purement spirituel*. Le gouvernement intérieur et invisible d'hommes par des hommes étant nécessairement impossible, les supérieurs ecclésiastiques ne pourraient exercer aucune des branches de leur pouvoir sans rendre leurs actes visibles et extérieurs, et conséquemment sans les faire tomber dans le domaine temporel et le cercle des attributions du pouvoir civil. Il n'est pas jusqu'aux choses le plus incontestablement spirituelles, la doctrine, la morale, les sacrements, la prière, le culte, qui, à ce compte, ne rentrent dans la catégorie des choses temporelles! Réduire le pouvoir sacerdotal aux choses purement spirituelles, c'est faire de l'Église un être de raison, une vraie chimère. Les définitions de foi ne sont-elles pas extérieures? La prédication de l'Évangile n'est-elle pas extérieure? Toutes les fonctions du sacerdoce ne sont-elles pas extérieures? Que resterait-il donc à l'Église qui ne fût entièrement abandonné à la merci de la puissance séculière![2].

Voici en quels termes Mgr Sibour, évêque de Digne, plus tard archevêque de Paris, apprécie le système gallican dans ses *Institutions diocésaines* : « Du principe de l'indépen- « dance des gouvernements dans le temporel, M. Portalis « tire d'abord la limitation de l'autorité ecclésiastique, non « pas seulement aux choses spirituelles, mais aux choses « *purement spirituelles*. Il conclut aussitôt de cette limitation « que toutes les matières mixtes doivent être réglées par la « puissance temporelle à l'exclusion de la spirituelle. Il en « conclut quelque chose de plus exorbitant encore, c'est que » l'autorité de l'Église, comme celle de Dieu, ne s'exerçant

1) V. ci-dessus, p. 25 suiv., comparées avec pagg. 87 suiv., 154 suiv. de Portalis. Voy. aussi concile de Trente, sess. VII, con. 7, et Bulle *Auctorem Fidei* de Pie VI, n. IV.

2) V. Pey, *De l'autorité des deux puissances*, III, pag. 140. suiv.

» que sur les âmes et n'agissant que dans l'ordre du mérite » et de la liberté, réside seulement dans le sanctuaire invisi- » ble de la conscience, n'a rien par elle-même d'extérieur et » de sensible, ne peut exercer absolument aucune espèce de » contrainte, et n'est pas même dans son ordre une véritable » puissance, mais un pur ministère. Aussi, selon M. Porta- » lis, il n'y a pas à vrai dire deux puissances, l'une souveraine » dans les choses temporelles, l'autre dans les choses spiri- » tuelles. Cette dualité est absurde. Partout où la puissance » publique intervient, et elle a droit d'intervenir partout dans » ce monde, elle règne en souveraine et ne reconnaît point de » rivale. Aussitôt donc que la religion descend des hauteurs » sublimes où on la relègue, aussitôt qu'elle revêt une forme » humaine et sociale, et qu'elle se met en contact avec l'ordre » temporel, elle tombe sous la domination des pouvoirs poli- » tiques. C'est à eux, d'après ces principes, à régler la police » et l'organisation du culte. Toute la discipline ecclésiastique » doit leur être soumise, et non-seulement les points qui sont » d'ordre public, mais encore tous les autres, pourvu qu'ils » soient extérieurs, parce que cela suffit pour les rendre tem- » porels. On comprend qu'à ce compte la sphère où s'exerce » librement l'autorité de l'Église est singulièrement rétrécie ; » et il n'y a qu'à définir de cette manière ce qu'on doit en- » tendre par puissance spirituelle pour en faire presque aus- » sitôt un être de raison. Et pourtant les jurisconsultes se » sont encore effrayés de ce fantôme, et, obligés de reconnaî- » tre à l'Église un domaine qui lui était propre et où elle res- » tait indépendante, celui des choses purement spirituelles, » ils ont cherché une porte pour pénétrer sur ce domaine et » l'envahir[1]. »

c) Enfin le système gallican engendre la confusion complète des deux pouvoirs et de leurs attributions respectives. En mettant au rang des choses civiles tout ce qui a un rapport quelconque avec l'ordre extérieur, il est évident que la prédication de la foi, l'administration des sacrements, le culte, toute la religion en un mot, rentrent dans la compétence du pouvoir politique. Mais d'autre part, en reconnaissant

1) Tom. I, pag. 528, Paris 1845. Voyez aussi Mgr Parisis, *Examens sur la liberté de l'Église. Tendances*, n° 1, édit. de Liége 1850, pag. 95.

à l'Église le droit exclusif de régler tout l'intérieur et d'agir sur la conscience de l'homme, on ôte à la puissance séculière toutes ses facultés. Les lois civiles ayant un rapport nécessaire avec la morale et la conscience, elles seraient des usurpations de l'État sur le domaine propre de l'Église; celle-ci seule aurait le droit de commander à la volonté. Et comme la volonté est le principe de tous les actes humains, même de ceux qui se rapportent directement à l'administration de la justice, à l'emploi des finances, à la fixation des impôts, aux opérations de la guerre, etc., il ne resterait plus qu'à proclamer la déchéance entière du pouvoir civil[1].

ARTICLE 2me.

Règles à suivre dans la délimitation. — Matières ecclésiastiques, civiles et mixtes.

Principe fondamental.— A priori, il est évident que la règle générale de cette dilimitation, comme la base fondamentale des rapports de l'Église et de l'État, ne peut être que la loi divine, la volonté de Dieu, auteur des deux ordres spirituel et temporel : c'est Dieu qui a donné à chacune des deux puissances la somme d'autorité qui lui revient dans le gouvernement du monde. Une fois cette volonté souveraine connue, aucune des deux ne peut se plaindre qu'on lui fait la part trop petite, qu'on la circonscrit dans des bornes trop étroites. Mais comment arriverons-nous à connaître cette volonté sur chaque objet en particulier? par l'emploi de l'une des règles spéciales suivantes, lesquelles ne sont, en grande partie, que la simple application de la méthode que nous avons suivie pour déterminer les rapports de l'Église et de l'État[2].

1re règle : le droit divin positif, explicite ou implicite. — La révélation est le premier moyen à employer. C'est la révélation qui nous a donné la connaissance de la forme

1) Voyez Devoti, *Jus canonicum*, Prolegomen., Cap. XII, § 2; Pey, ouv. cit., tom. 2, p. 368.

2) Voyez ci-dessus, pp. 2 et suiv.

organique de l'Église; c'est elle aussi qui doit nous présenter les attributions et les prérogatives de la puissance ecclésiastique, l'étendue et les limites de ses droits.

1° L'application de ce principe est facile lorsqu'il s'agit d'objets dont l'attribution est *formellement* désignée dans la révélation. Ainsi se trouve attribué à l'Église seule le droit d'enseigner, par toute la terre, la doctrine révélée, dogmatique et morale[1]; celui d'administrer les sacrements et de régler le culte public[2]; celui de faire toutes les institutions nécessaires ou utiles au bien spirituel de la société religieuse et de ses membres, pouvoir à la fois législatif, judiciaire, coërcitif, administratif[3].

2° Mais le divin fondateur ne s'est pas formellement expliqué sur chacun des objets qui rentrent dans la compétence de l'un ou de l'autre pouvoir; c'est pourquoi nous devons chercher aussi l'expression *implicite* de sa volonté. Nous la trouverons dans les *faits divins* généraux et dans le *caractère* de l'une et de l'autre société, ainsi que dans les rapports que les objets particuliers ont avec ces faits et ce caractère.

Comme nous l'avons dit, depuis l'avénement du Fils de Dieu la distinction des deux pouvoirs est le point fondamental de la civilisation chrétienne. Cette distinction est l'œuvre personnelle de Jésus-Christ; il a imprimé à chacun des deux pouvoirs un caractère précis et particulier : à l'Église le domaine spirituel, à l'État le domaine temporel. Et comme Dieu ne laisse pas ses œuvres inachevées, il a donné à l'Église l'administration exclusive des *choses spirituelles*, et à l'État l'administration également exclusive des *choses temporelles*[4].

Toute la question se réduit donc à déterminer la nature spirituelle ou temporelle des objets. Or, ce n'est pas en se plaçant, comme le font les gallicans, au point de vue absolu

1) S. Matth. XXVIII, 19, 20; S. Marc, XVI, 15; Conc. de Trente, Sess. XXIV, cap. 4, de Ref.

2) S. Matth. XXVI, 26; XXVII, 19; S. Marc, XIV, 22; XVI, 16; S. Joan. III, 5; S. Luc, XXII, 19; 1 Cor. IX et XI.

3) S. Jean, XX, 21-23; S. Matth. XVIII, 15; etc.

4) Voy. Suarez, *De legibus*, lib. IV, cap. XI, n. 7 suiv.; Bianchi, ouv. cit. lib. III, § 6, n. 2.

de leur visibilité et de leur matérialité que l'on peut faire cette détermination; mais tout à la fois *a*) par la *nature interne* de ces objets, et *b*) par leur *destination* ou *fin immédiate*.

a) Il est incontestable qu'il existe des objets qui par leur nature intrinsèque sont spirituels, non-seulement *in abstracto*, mais aussi *in concreto*, tels sont : la foi et sa prédication; les sacrements et leur administration; la prière ou le culte et son exercice public; les vœux et les conditions de leur émission, etc.[1].

b) D'autres, au contraire, ont ce caractère à cause du rapport direct qu'ils ont avec l'ordre spirituel, bien que dans leur nature intime ils soient matériels. Ce qui distingue essentiellement l'Église et l'État, c'est la fin propre et immédiate de chacun d'eux : c'est par sa fin surtout que l'Église est spirituelle; c'est aussi principalement par sa fin que la société civile est temporelle. Et bien, tout objet qui se rapportera directement à la fin de l'une ou de l'autre société sera spirituel ou temporel. S'il se rapporte à la fin de l'Église, à la sanctification des âmes, au salut éternel, au culte de la divinité, il aura le même caractère que l'Église, il sera spirituel, bien que matériel et visible dans sa substance. Au contraire, si cet objet a pour fin immédiate le bonheur matériel, la félicité temporelle de l'humanité, il aura le même caractère que la société civile, et sera temporel, bien que, considéré en lui-même, dans sa nature intrinsèque, il soit invisible, immatériel, intérieur. En un mot, pour juger si un objet est spirituel ou temporel, il faut le considérer, non-seulement dans sa nature intrinsèque et abstraite, mais principalement dans son existence formelle et concrète.

On ne saurait trop le répéter, quoique l'Église ne soit pas un royaume *du monde*, elle n'en est pas moins, comme l'État, un royaume *dans le monde*. Sans doute, la religion chrétienne n'a point été instituée en vue de l'homme physique et de ses intérêts matériels; mais pourtant ses ministres ne sont point de purs esprits, et les fidèles ne sont point exempts des nécessités de la vie. L'Église se trouve ainsi

1) Voyez Benoit XIV, *De synodo diœcesana*, lib. IX, cap. IX, n. 2.

soumise aux conditions ordinaires d'existence de toutes les sociétés humaines. La raison et l'expérience prouvent que pour atteindre son but elle doit, aussi bien que l'État, avoir sa milice, ses ministres, ses édifices, ses établissements publics, ses lieux de réunion, des biens meubles et immeubles. En un mot, elle a un droit rigoureux et absolu à tout ce qui est nécessaire à son existence, à sa conservation, à son développement, à l'accomplissement de sa mission. Du moment que l'Église se les approprie et les adapte au but en vue duquel elle existe, toutes ces choses deviennent spirituelles par destination.

Il est donc important, en cette matière, de définir les termes, de ne pas prendre le terme *objet temporel* comme synonyme d'objet *matériel*, ni réciproquement; ni tous les deux comme synonymes d'*objet civil*. De même, on ne peut pas prendre les termes *objet spirituel*, *matière spirituelle*, comme l'équivalent d'*objet interne*, *invisible*, ni réciproquement. Pour éviter toute équivoque, il serait mieux d'appeler *ecclésiastiques* tous les objets qui, par leur nature ou leur destination, rentrent dans la sphère du pouvoir spirituel; et *civils*, ceux qui rentrent dans la compétence du pouvoir séculier.

Du reste, qu'on le remarque bien, c'est l'Église elle-même et elle seule qui est l'interprète de la révélation; c'est à elle de nous enseigner ce qui y est renfermé, de quelque façon que ce soit, explicitement ou implicitement. C'est pourquoi il ne peut appartenir qu'à elle de définir ses propres droits, de juger dans quelles limites elle peut les exercer. La doctrine contraire, tendant à reconnaître cette mission à l'État, a été positivement censurée par le Saint-Siége[1], et certes bien avec raison; car elle ne va à rien moins qu'à détruire l'économie même du christianisme. Cependant, pour donner aux puissances de ce monde la certitude qu'en définissant ses prérogatives propres, l'Église n'empiètera pas sur leurs droits légitimes, Dieu a voulu que, par une assistance particulière du Saint-Esprit, elle soit à tout jamais préservée du danger d'errer dans l'interprétation de la doctrine révélée.

1) *Allocut. du 9 juin 1862*; *Syllabus*, prop. XIX et XX.

2me règle : le droit historique ou humain[1].— Dans la délimitation de la sphère propre à chacune des deux puissances, il faut tenir religieusement compte des relations de fait établies entre elles, parce que ces relations peuvent donner naissance, pour l'Église et pour l'État, à des droits de nature différente.

1° Les deux puissances peuvent s'être fait de mutuelles concessions ; elles peuvent s'être accordé des priviléges réciproques, formellement ou tacitement. Le pouvoir civil peut avoir fait, en faveur de l'Église, l'abandon de matières qui, dans une délimitation rigoureuse, rentreraient dans son domaine propre[2]. De son côté, soit en échange de ces priviléges civils, soit à raison de circonstances difficiles et impérieuses, l'Église peut avoir reconnu à la puissance séculière l'*exercice* de droits spirituels secondaires[3]. Tant que ces concessions, expresses ou tacites, n'ont point été révoquées d'un commun et libre accord, ou tant que les circonstances n'ont point troublé et changé ces relations sans espoir de les voir se rétablir, il est nécessaire de les prendre comme une des bases de la délimitation.

2° En dehors de ces concessions ou priviléges mutuels, l'usage peut avoir établi des droits particuliers en faveur de l'une ou de l'autre des deux puissances, et cela de deux manières :

a) Par la *prescription*, à condition qu'elle s'appuie sur une possession *immémoriale*. La prescription, comme mode d'acquisition, n'est pas seulement un droit civil, dit Devoti, après Grotius[4], Puffendorf[5] et Barbeyrac[6], elle est encore un droit public applicable aux relations des deux puissances[7]. Mais ce principe doit être sainement entendu.

1) En tant que distinct du droit divin; car,dans bien de ses dispositions, le droit humain n'est que l'expression du droit divin lui-même.

2) V. ci-dessus, pp. 307 et suiv.

3) V. sur ces mutuelles concessions Devoti, ouv. cit., chap. XII, § XIX suiv.; Benoit XIV, *De synodo diœcesana*, lib. IX, cap. IX, n. 2 sqq.; Phillips ouv. cit. tom. II, p. 388, et infra, liv. IV, ch. 2, *Des concordats*.

4) *De jure belli et pacis*, lib. 2, cap. 4, § 9.

5) *De jure naturae et gentium*, lib. 4, cap. 12, § 9.

6) Dans Grotius, l. c.

7) Devoti, op. cit. Proleg. c. XII, § XXIII.

La *propriété* des droits exclusivement propres à l'Église, quels qu'ils soient, ne peut jamais être acquise par l'État, mais l'*exercice* seulement; et encore n'est-ce que de la manière que nous dirons au chapitre second de notre IVe livre. Bien plus, l'État ne peut pas acquérir par la prescription l'exercice de *tous* les droits ecclésiastiques indistinctement, mais de ceux-là seulement qui peuvent faire l'objet des transactions concordataires.

b) Par le simple usage ou la *coutume*, dans les points litigieux de leur nature, en vertu de la maxime : *Consuetudo optima legum interpres*.

3me règle : matières mixtes. — Les deux règles qui précèdent servent souvent à tracer avec assurance la distinction entre les *choses ecclésiastiques* et les *choses civiles*. Mais leur application révèle aussi l'existence d'objets qui ne présentent pas de caractère exclusif. Il en est, en effet, qui nous apparaissent comme sous une double face, partagés entre l'Eglise et l'État. Ainsi, par l'application de la 1e règle, on voit qu'il existe des objets qui, à raison soit de leur destination soit de leur nature, se rapportent en même temps à l'ordre spirituel et à l'ordre temporel : tel est le mariage. De là l'idée de *matières mixtes*, c'est-à-dire de matières qui ne sont ni exclusivement spirituelles, ni exclusivement temporelles.

Mais avant de résoudre la question de savoir à laquelle des deux puissances il faut les attribuer, il est nécessaire d'entrer ici dans quelques détails sur la nature et la dénomination de ces matières.

Les gallicans parlementaires ont sur les matières mixtes une théorie tout à fait en harmonie avec leur système de délimitation de la sphère des deux autorités.

On entend par matières mixtes, dit Portalis, « les matières qui ont à la fois des rapports avec la religion et la police de l'État[1] ». Or, d'après la doctrine de ce jurisconsulte, un acte quelconque, par cela seul qu'il est visible, extérieur, a des rapports avec la police de l'État. Donc, en définitive, toute la religion est une matière mixte. Aussi

1) Op. cit. l. c.

range-t-il parmi les objets de cette nature l'*enseignement* public de la foi et de la morale, le *choix* des prédicateurs et des matières de la prédication solennelle, la *forme* des décisions dogmatiques et l'*opportunité* de leur publication, l'*heure* et le *lieu* de la prière publique. l'*institution* des fêtes, le mariage *même quant au lien*[1], etc.

Et dans les attributions de quel pouvoir rentrent, suivant Portalis, ces matières mixtes? « Lorsque, dit-il, en examinant les bornes naturelles du ministère ecclésiastique, on » attribue exclusivement à la puissance publique la disposition des choses temporelles, en réservant aux pasteurs les » matières [purement] spirituelles, on n'entend pas, sans » doute, laisser comme vacant entre ces limites le vaste » territoire de ces matières [mixtes], ni permettre indifféremment aux ministres du culte d'y faire des incursions arbitraires, et d'ouvrir des conflits journaliers avec le magistrat » politique. Un tel état de choses entraînerait une confusion » dangereuse et rendrait souvent le devoir de l'obéissance » incertain. Il faut nécessairement qu'il y ait une *puissance* » *supérieure* qui ait droit, dans cette espèce de territoire, » de lever tous les doutes et de franchir toutes les difficultés : » cette puissance est celle à qui il est donné de peser tous » les intérêts, celle de qui dépend l'ordre public et général, » et à qui seule il appartient de prendre le nom de puissance » dans le sens propre [la puissance civile[2]]. »

Ce système est un véritable abus de mots. Les gallicans entendent par *matières mixtes* ce que nous comprenons sous le nom de matières spirituelles et ecclésiastiques par nature[3].

Les vrais auteurs catholiques définissent diversément les matières mixtes; mais ils sont d'accord sur la question de compétence et d'attribution.

a) Les uns entendent par matières mixtes des choses ou des droits temporels unis à des matières ou à des droits spirituels. Tels sont les bénéfices ecclésiastiques, qui com-

1) V. ouv. c. page 88 suiv.

2) Rapport cité, pag. 88, 89 et 131 suiv. Voy. aussi Dupin, ouv. cit. p. 189.

3) Sur l'attribution qu'ils en font au pouvoir civil, voy. ci-dessus, p. 374 suiv.

prennent à la fois l'*office* et le *bénéfice* proprement dit : l'office donne le droit de faire certaines fonctions ecclésiastiques ou spirituelles, comme d'administrer les sacrements; le bénéfice, celui de percevoir les revenus destinés à l'entretien du bénéficier, revenus provenant des biens annexés au titre d'une manière permanente. A ce point de vue, on peut encore ranger parmi les matières mixtes tout le temporel du culte, les ordres religieux eu égard aux vœux et aux effets civils ou temporels qu'ils produisent, etc.[1].

b) Les autres appellent mixtes les actes qui peuvent troubler à la fois la paix et la tranquillité de l'Église et de l'État, et pour la répression desquels chacun des deux pouvoirs recourt à l'assistance de l'autre : telles sont l'hérésie, et la sédition ou révolte contre le pouvoir séculier[2].

c) Pour quelques-uns, les matières mixtes sont celles qui, à raison de leur double destination immédiate, de leur double fin, se rattachent en même temps à l'ordre spirituel et à l'ordre temporel, par exemple, le mariage, qui est tout à la fois un sacrement et un contrat produisant des effets dans l'ordre civil et politique[3].

d) Pour d'autres enfin, les matières mixtes sont celles qui sont devenues telles par voie de développement historique, celles qui, par mutuelles concessions ou par tolérance, sont devenues communes aux deux pouvoirs : ainsi, sous l'ancien régime, les contestations qui avaient des droits civils pour objet pouvaient, à la volonté des parties, être indifféremment portées devant la juridiction ecclésiastique; de même les veuves, les orphelins, les pauvres, les esclaves, les prisonniers (*miserabiles personæ*), étaient libres de faire juger toutes les affaires qui les concernaient par les tribunaux de l'Église[4].

Nous n'avons pas à approuver ni à combattre ces accep-

1) Devoti, op. cit l c. cap. XII, § XXI; Soglia, *Institutiones juris eccles* tom. 1, p. 406 suiv. édit. de Bois-le-Duc. — Voy. aussi Pey, ouv. cit. tom. 2. p. 440 suiv.

2) Voy. Devoti, l. c.; Natalis Alexander, *Hist. eccles. saec.* IV, cap. 2, Schol. 3.

3) Voy. Devoti, l c.; Gibert, *Jus canonic.* Proleg. tit. 8, sect. 3.

4) Voy. Benoit XIV, l. c. n. 9 et 10.

tions différentes, puisque toutes peuvent être justes ou fausses, suivant l'aspect sous lequel on les envisage. En rapportant ces opinions diverses, nous voulons seulement faire entendre que, quand on parle des choses mixtes, il faut, avant d'en faire une question de compétence, définir les termes. Pour nous, et au point de vue où nous nous sommes placé, nous devons attacher à ce mot une signification qui ait une portée réelle dans la délimitation de la sphère des deux puissances. Nos deux premières règles nous ont fait discerner les choses *exclusivement ecclésiastiques* et les choses *exclusivement civiles* : donc, nous devons nécessairement entendre par matières mixtes des objets qui ne présentent pas ce caractère exclusif, des objets qui soient en même temps ecclésiastiques et civils. Or, tels ne sont pas les objets énumérés litt. *a* : ils sont simplement ecclesiastiques. Mais nous rangeons dans la catégorie des matières mixtes ceux des litt. *b*, *c*, *d*, parce qu'en réalité aucun des deux pouvoirs ne les peut revendiquer exclusivement; et voici comment doit se faire la répartition de ces matières.

Dans la première catégorie [litt. *b*.], la limite respective se trace par le principe de la protection[1];

Dans la deuxième catégorie [litt. *c*.], on fera la part d'après notre première règle, si la division est possible, sinon il faut recourir à une transaction amicale;

Dans la troisième catégorie [litt. *d*.], la ligne de démarcation est tracée par le principe même de notre deuxième règle, c'est-à-dire par le droit écrit ou coutumier.

4e règle : concordats modernes et droit commun de la liberté des cultes. — De toutes les règles précédentes la plus importante autrefois était, en fait, le droit historique. Sous l'empire des anciennes relations de l'Église et de l'État, elle pouvait même suffire seule à diriger les canonistes et les écrivains, parce que ces relations s'étaient développées sur la base du droit divin et du droit naturel interprété par l'Église. Ainsi la règle du droit historique comprenait en réalite toutes les autres; et elle avait son expression complète dans les décrétales, les canons des conciles, les usages

1) V. ci-dessus, pp. 263-64 suiv.

généraux, et même en partie dans le droit civil de l'époque : c'est là ce que, dans le langage des anciens, on entendait par le *droit commun* traçant les limites des deux juridictions.

Mais les faits modernes ont profondément modifié cette situation. Des secousses violentes ont brisé presque partout les anciens rapports de l'Église et de l'État. Sous le prétexte de reconquérir une indépendance et une liberté qui, loin de lui avoir été contestées, ne s'étaient que trop souvent manifestées par des empiétements et des abus de pouvoir ; sous le prétexte de rentrer dans ce qu'il appelait ses limites naturelles, l'État sépara brusquement son action de celle de l'Église ; et le résultat de cette séparation, au point de vue des attributions propres de l'un et de l'autre, a été très considérable.

1° Le principe de notre deuxième règle doit sans doute être toujours conservé ; mais la règle elle-même, en tant qu'on voudrait l'appliquer au droit commun des décrétales et aux constitutions pontificales antérieures à nos institutions politiques modernes, cette règle est devenue sans application possible. L'État a retiré à l'Église toutes les concessions gratuites ou onéreuses qu'il lui avait faites ; il lui a même enlevé les droits qu'elle exerçait en vertu d'une possession immémoriale incontestée. L'Église, en se voyant dépouiller, a protesté, et elle devait le faire, puisque ces droits lui étaient légitimement acquis ; mais aujourd'hui que la rupture est consommée, elle se tait ; il n'y a plus lieu de faire de nouvelles réclamations[1].

2° La première règle elle-même a aussi été ébranlée. Le pouvoir civil ne se contenta pas de reprendre à l'Église tout ce qu'il lui avait autrefois concédé ; il fit des incursions sur le domaine des choses ecclésiastiques et spirituelles par *destination immédiate* et même *par nature*. Nous en avons des exemples dans les *appels comme d'abus*, en matière même purement spirituelle, dans l'*exequatur* ou *placet* appliqué aux bulles dogmatiques, etc., etc. Benoît XIV s'en plaignait amèrement dans son livre *De synodo diœcesanâ*[2]. Ces usur-

1) Voyez ce que nous avons dit, ci-dessus p. 307 suiv., de la juridiction attribuée autrefois au clergé dans l'ordre même purement temporel.

2) Lib. IX, cap. 9.

pations, graves et nombreuses, furent les conséquences du gallicanisme, du fébronianisme et du joséphisme, systèmes politiques greffés sur l'hérésie et le schisme, et dont les tendances ont trouvé un nouvel aliment dans le scepticisme et l'impiété de la fin du dernier siècle.

Le Saint-Siége combattit vaillamment pour la revendication dès droits sacrés et imprescriptibles de l'Église; mais parfois aussi, pour éviter de plus grand maux, il dut dissimuler avec prudence; quelquefois même il crut devoir accorder à la puisance séculière, sous forme de privilége, une partie de ce qu'elle s'était attribué de sa propre autorité. De là les *Concordats* modernes, lesquels, obligeant en même temps les deux parties signataires[1], doivent être pris, là où ils existent, comme une des bases de la situation actuelle et une règle de délimitation.

3° Ces conventions solennelles ont été le plus souvent impuissantes à arrêter la marche envahissante de la puissance séculière. Il y a peu d'États qui se soient loyalement prêtés à leur exécution; les Souverains-Pontifes ont dû presque partout rappeler les princes à l'observation de la foi donnée. En France, en particulier, le concordat de 1801 réveilla les vieilles haines du parlementarisme. La loi du 18 germinal an X vint presque complètement paralyser les heureux résultats que cette convention était destinée à produire, et mettre à néant les garanties de liberté qui y étaient accordées à l'Église. Nous avons exposé ci-dessus[2] le système politique qui sert de base aux articles organiques. De là, depuis 1802 jusqu'en 1814, tant de lois restrictives des droits et des libertés du pouvoir spirituel, lois conservées et aggravées par le gouvernement hérétique des Pays-Bas, depuis 1814 jusqu'en 1830[3]. Cette immixtion violente de l'État dans le domaine spirituel fut une des causes de la révolution belge. Le congrès national, voulant rendre impossible le retour de semblables abus de pouvoir, proclama la liberté des cultes, ce que l'on appelle le *droit commun de la liberté.* La nouvelle constitution fit à l'Église

1) V. Infra, liv. IV, ch. 2.

2) Pag. 368 suiv. comparée avec 167 suiv.

3) V. art. additionnel de la loi fondamentale de 1815.

en Belgique une situation plus favorable, que nous esquisserons à la fin du IV[e] livre. Dans les circonstances où l'on se trouvait alors, tous les catholiques ont pu accepter cette situation comme un véritable affranchissement de l'Église. Celle-ci rentra dans la jouissance d'une grande partie des droits dont on l'avait dépouillée sous les deux gouvernements précédents ; elle reprit, comme nous le verrons, l'administration exclusive de beaucoup d'objets spirituels *par nature*. Tels sont : le choix libre des ministres du culte, la libre correspondance avec le Saint-Siège, l'abolition des appels comme d'abus, le droit de réunion, d'enseignement, d'éducation du clergé, la liberté des missions, etc. Mais il s'en faut pourtant que la restitution ait été complète : beaucoup de matières que nous avons appelées spirituelles par *destination immédiate* continuent à être réglées par la loi civile ; et l'Église n'a point retrouvé sa liberté et son indépendance dans tout ce qui touche à l'ordre des biens temporels destinés à l'exercice du culte, à l'entretien de ses ministres et au soulagement des pauvres. D'ailleurs, le danger d'empiétements nouveaux nous menace toujours ; car, comme nous le dirons au chapitre *Des conflits et des concordats*, le régime de la liberté est loin d'écarter les conflits d'attributions et de compétence entre les deux autorités. Or, le principe même sur lequel est constitué l'État indifférent exige que les prétentions de la puissance séculière prévalent toujours ; et c'est là, en réalité, la fin de toutes les luttes que nous voyons surgir entre l'Église et le gouvernement.

Dans cette situation et en présence du droit positif civil qui nous régit, quelle doit être notre attitude? Comment fixerons-nous les limites du pouvoir ecclésiastique?

a) Nous devons défendre avec énergie, revendiquer pour l'Église tous les objets spirituels compris dans la première et la troisième règle, et non encore usurpés par l'État.

b) Quant aux objets qui, en vertu de ces deux règles, rentreraient dans la sphère d'attributions du pouvoir spirituel, mais dont l'État est en possession, nous ne pouvons pas, avec éclat et sans distinction, en provoquer la restitution : c'est aux supérieurs ecclésiastiques qu'il appartient de prendre l'initiative. Ceux-ci n'agiront en cette matière délicate qu'après avoir considéré, avec leur sagesse ordinaire, les

circonstances qui sembleraient commander ou conseiller la séparation sur ces objets. Benoît XIV donnait à ce sujet aux évêques de son temps des conseils qui ont encore de l'actualité. « Puis donc, disait-il, qu'il faut désespérer de » voir la puissance séculière se renfermer dans les limites » anciennes de sa sphère, il y aurait imprudence pour un » évêque de vouloir, par des mesures arrêtées dans son » synode diocésain, revendiquer toute la juridiction que lui » reconnaissait autrefois le *droit commun*. Il tenterait l'im- » possible, et il s'attirerait la malveillance du souverain » sans aucune utilité pour l'Église. C'est pourquoi il satis- » fera pleinement aux devoirs de sa charge, qu'il en soit « bien persuadé, s'il veille avec soin sur ces trois points :

» D'abord, qu'il ne permette jamais à la puissance sécu- » lière de s'attribuer des droits sur les choses sacrées, c'est- » à-dire, qu'il ne la laisse jamais s'immiscer dans les matiè- » res de la première catégorie, à savoir les choses purement » spirituelles et purement ecclésiastiques.

» Ensuite, qu'il veille à ce que le magistrat laïque ne » s'attribue pas aussi les parties de la juridiction ecclésias- » tique qui jusqu'ici sont restées intactes. Car si l'Évêque » n'y met immédiatement obstacle, il les perdra infaillible- » ment petit à petit. Parce que, cependant, les magistrats » inférieurs n'agissent d'ordinaire que sous l'influence et » avec l'autorité de l'administration supérieure, l'Évêque » de son côté n'agira, même en ce cas, qu'avec beaucoup de » prudence, de tact et de circonspection.

» Enfin si, par privilége ou par coutume légitime, les » limites de la puissance ecclésiastique se trouvaient, sur » l'un ou l'autre point, étendues au-delà du *droit commun*, » ce qui est très rare aujourd'hui, nous le savons, l'Évêque » fera en sorte de ne pas les laisser restreindre par son » insouciance ou sa connivence[1]. »

1) *De synodo dioecesana*, lib. IX, cap. IX, nn. 12 et 13.

CHAPITRE II.

Recensement des droits divins de l'Église sur la base des trois pouvoirs de l'enseignement, de l'ordre et du gouvernement.

Jésus-Christ, ayant voulu réunir tous les hommes dans une même et grande famille, a imprimé à l'Église la forme rigoureuse d'une société parfaite et perpétuellement visible. Au centre de cette société universelle, il a constitué une vraie souveraineté, dont la mission est de conserver intact le dépôt de la foi, de garder le trésor de la grâce pour la communiquer au genre humain, enfin de gouverner la communauté des fidèles. Vivant dans le monde et dans le temps, l'Église se trouve soumise aux conditions de tout gouvernement terrestre ; or, il n'y a pas de gouvernement possible sans un pouvoir législatif, judiciaire et coactif (V. chapitre III).

Eu égard à son objet, on peut dire que la souveraineté spirituelle se constitue de trois pouvoirs distincts : du pouvoir ou ministère de l'enseignement, du pouvoir de l'ordre, et du pouvoir politique ou de gouvernement[1]. Ces pouvoirs découlent de la mission même de l'Église : ils sont donc investis de toutes les facultés qui leur sont nécessaires pour se déployer dans toute leur plénitude. De la même nature que l'autorité dont ils dérivent, ils sont universels, souverains et indépendants. L'Église doit pouvoir les exercer librement, sans contrôle ni autorisation préalable de qui que ce soit. A ce *droit* divin de l'Église d'enseigner toutes les nations et de prêcher à toute créature correspond, pour toutes les créatures et toutes les nations, le *devoir* ou l'obligation d'écouter et d'obéir : le devoir est le corollaire du droit, comme le droit est le corollaire de l'autorité. Ainsi, nulle puissance humaine, aucun gouvernement ne peut entraver le légitime exercice des droits de l'Église, ni le subordonner à son assentiment.

Nous allons indiquer ici sommairement les droits parti-

1) V. ci-dessus, pag. 13-14.

culiers qui découlent de ces trois pouvoirs. Dans les chapitres suivants, nous traiterons en détail de ceux de ces droits qui sont d'une application plus particulièrement délicate, et nous tâcherons de fixer à leur égard les justes limites des deux puissances[1].

1° **Pouvoir de l'enseignement.** — C'est à l'Église et à l'Église seule que le Christ a confié le dépôt de sa doctrine dogmatique et morale; et il lui a donné en même temps la mission de la prêcher à toutes les nations de la terre, et de la conserver toujours pure et entière[2]. Nous verrons bientôt jusqu'où s'étend cette mission de l'Église, et quelles obligations elle fait naître pour ceux auxquels s'adresse son enseignement (chap. IV).

2° **Pouvoir de l'ordre ou du sacerdoce.**—Comme puissance sacerdotale, l'Église règle, sur la base du droit divin, les rapports extérieurs des hommes avec la Divinité; et elle dispense aux fidèles les divins mystères, les moyens de sanctification et de salut. Quel est l'objet de son pouvoir sous ce rapport?

a) Le culte public en général. — Le culte public est la manifestation visible, l'expression concrète de la religion.

C'est une profession solennelle des dogmes de notre croyance;

C'est une éloquente leçon de morale, qui rappelle continuellement aux hommes leurs devoirs envers Dieu, envers le prochain, envers eux-mêmes;

C'est un monument toujours vivant des faits qui, dans la suite des temps, ont prouvé la divinité et l'existence de la révélation;

C'est le lien visible de la société religieuse, de l'Église, dont il forme ainsi un grand corps, et qu'il signale par cette unité visible à l'attention de l'univers.

Le culte public a été, dans ses parties essentielles, établi

1) V. sur les questions qui vont suivre, l'excellent livre déjà cité de M. le chanoine Labis : *Le libéralisme, la francmaçonnerie et l'Église catholique*. Bruxelles 1870.

2) S. Matth. XXVIII, 19-20.

de Dieu, soit directement soit par des mandataires de son choix[1]. De tout temps et chez tous les peuples, la garde en a été confiée aux prêtres; ç'a toujours et partout été la fonction propre du sacerdoce. Le Christ, en la confiant expressément aux apôtres[2], n'a fait que renouveler et confirmer une loi primitive et un usage universel.

Le droit de régler le culte public comprend celui d'établir la *liturgie*, les lois à observer dans les fonctions sacrées, c'est-à-dire des rites et des cérémonies qui soient comme l'image, le vêtement et les caractères du culte extérieur, et qui lui concilient le respect des fidèles.

b) *Le sacrifice.* — Il est le pivot et le centre de la religion : c'est de lui que tout le reste emprunte sa valeur.

c) *Les sacrements.* — Moyens de sanctification, canaux de la grâce, choses saintes par excellence, l'Église les administre suivant les règles établies par le Fils de Dieu lui-même. Le mariage est du nombre des sacrements.

d) *Les assemblées religieuses.* — De tout temps les chrétiens se sont réunis pour faire la prière en public, chanter les psaumes, entendre la parole de Dieu, traiter des intérêts de l'association, soit dans les églises, soit dans les cimetières, ou bien autour des tombeaux des martyrs et des confesseurs[3]. Nous savons par les Livres-Saints avec quelle sollicitude les apôtres réglaient ces assemblées des premiers chrétiens[4].

e) *Les fêtes.* — Elles sout aussi nécessaires que les assemblées de religion, que le culte lui-même, parce que toutes ont pour but final d'adorer, de prier et de remercier Dieu. Jamais un peuple n'a eu de culte public sans que les fêtes n'en aient fait partie.

Dans la religion primitive, le principal objet des fêtes était d'inculquer aux hommes l'idée d'un seul Dieu Créateur, Providence, Père et Bienfaiteur de ses créatures.

Dans la religion juive, elles étaient destinées à réveiller

1) V. Bergier, *Dictionnaire de théologie*, V° *Culte*.

2) S. Luc. XXII, 19. — S. Matth. XXVIII, 19-20. — Act. Apost. II, 36. — Epist. S. Pauli I *Cor.* IV, I.

3) V. Martigny, *Dict. des antiquités chrét.* V° *Stations*, Paris 1865.

4) *Act. apost.* VI et XV. — Epist. S. Pauli I *ad Cor.* XI, 18 seq.

le souvenir d'un seul Dieu législateur, souverain Maître, et Protecteur spécial de son peuple.

Dans le Christianisme, elles nous montrent un Dieu Sauveur et Sanctificateur des hommes, duquel tous les desseins tendent à notre salut éternel; et elles consacrent le souvenir des faits qui sont les monuments des victoires et du triomphe de la religion du Christ.

Les protestants ont demandé si l'Église a le droit d'établir des fêtes par une loi, et d'imposer aux fidèles l'obligation de les observer? Et pourquoi non? Il serait singulier que l'Église chrétienne n'eût pas la même autorité que l'Église juive pour régler le culte et sa discipline. Et peut-on douter de la réalité d'un pouvoir dont elle a usé depuis le temps des apôtres jusqu'aujourd'hui[1]?

f) Les processions. — On entend par processions les prières publiques du clergé et du peuple, marchant en ordre et en rangs vers une station désignée, pour implorer le secours de Dieu. Les processions tiennent une place distinguée parmi les solennités de l'Église catholique.

Mais quelle en est l'origine? Aucun document ne nous fournit le moyen de l'assigner d'une manière précise. Le savant Lupus essaie de prouver, par la liturgie de saint Jacques et les écrits de Tertullien, qu'elles nous viennent des apôtres, qui en auraient emprunté l'usage à la synagogue[2]. Il est certain que, la paix ayant été donnée à l'Église par Constantin, on fit des processions publiques et solennelles très nombreuses. D'irrécusables témoignages de Pères en font foi[3]. Parlant de la procession de la nuit de Pâques, saint Grégoire de Naziance atteste que tous les grands de l'empire y assistaient avec beaucoup de pompe, portant des flambeaux allumés, et que tous les habitants illuminaient leurs maisons pour ajouter à l'éclat de la solennité[4].

Les processions sont donc en usage dans l'Église chré-

1) Sur l'origine et l'antiquité des fêtes V. Bergier et Martigny, ouv. cit. à ce mot.

2) *De sacris processionibus*, cap. I.

3) V. S. Jérôme, *Ad Eustochium*, epist. XXII : — S. Sidoine Apollinaire, Lib. II, epist. 17; — S. Ambroise, *Serm.* VIII et *Epist.* XXIX..

4) *Orat.* XLIV, *Ad popul. Constant.*

tienne depuis la plus haute antiquité. Elles ont été établies soit pour exciter et ranimer la piété des fidèles, soit pour rappeler les bienfaits de Dieu et lui en rendre grâce, soit pour implorer son secours.

Les unes sont *ordinaires* et *générales*, établies dans toute l'Église pour certains jours de l'année, comme celles de la Purification, du dimanche des Rameaux, de la fête de S.-Marc, des Rogations, de la fête du Très-Saint Sacrement,

Les autres sont ou *particulières* à certaines Églises, comme celles des patrons, ou *extraordinaires* comme celles que l'autorité ecclésiastique prescrit pour des causes graves, en des temps de deuil et de calamité publique[1]. Les unes aussi bien que les autres sont des actes de culte réguliers et *normaux*; car elles sont toutes également dans les lois et les traditions de l'Église[2].

g) *La sépulture.* — Les honneurs funèbres et le respect des tombeaux ont aussi toujours et partout fait partie du culte public.

Le droit de l'Église sur toutes ces matières est souverain et indépendant, inaliénable et imprescriptible; l'autorité civile ne peut d'aucune façon entraver à cet égard la liberté de la hiérarchie et du peuple chrétien. Si, sur l'un ou l'autre de ces objets, particulièrement dans les points de discipline extérieure, l'intérêt de la société civile demandait quelques modifications aux lois canoniques, l'État devrait recourir à l'Église elle-même, seul pouvoir compétent, et régler la chose de commun accord, comme cela s'est fait en 1802 pour la réduction du nombre des jours fériés.

Toutefois, il est ici quelques matières que l'on doit considérer comme *mixtes*, et dans lesquelles l'État a le droit d'intervenir : tels sont en particulier le mariage et la sépulture. Nous dirons aux chapitre V et VI d'après quels principes doit se régler la compétence des deux pouvoirs sur ces objets.

3° **Pouvoir ordonnateur ou politique.** — Société parfaite et indépendante, l'Église a le droit de se gouverner

1) V. Rituel romain, Tit. *De processionibus.*

2) V. D. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, V° Processions.

elle-même suivant ses lois propres, et de faire toutes les institutions nécessaires ou utiles à l'accomplissement de sa mission. De là les droits particuliers suivants :

a) Elle peut en toute liberté choisir ses ministres, en fixer le nombre, déterminer les conditions de leur admission dans les rangs de la cléricature; — organiser comme elle l'entend cette milice sacrée, et revendiquer pour elle les exemptions et immunités réclamées par l'indépendance, la dignité et l'honneur du sacerdoce (V. chapitre VII).

b) Ne pouvant se passer des choses indispensables à son existence et à l'accomplissement de sa mission divine, elle a le droit de posséder tous les biens temporels, ou meubles ou immeubles, nécessaires à l'exercice du culte, à l'entretien de ses ministres et au soulagement des pauvres (V. chapitre VIII).

c). Elle se gouverne elle-même, conformément aux lois divines de son institution et de sa hiérarchie.

Le pape administre l'Église universelle; les évêques, leurs diocèses particuliers;

Le pape, les évêques, les fidèles peuvent librement communiquer entre eux;

Les membres de la hiérarchie peuvent se réunir en concile ou en synode;

Le pape et les évêques sont chargés de veiller à l'observance des prescriptions divines, de discipliner la société des fidèles, de pourvoir à tous les besoins de l'Église et à la bonne direction de ses membres : établir des ordres religieux de l'un et de l'autre sexe, des institutions de charité, des séminaires, des colléges, des écoles; tracer les règles de leur administration, au besoin les dissoudre;

Le pape et les évêques règlent les différends qui s'élèvent dans le sein de l'Église, et punissent les trangresseurs de la loi divine et ecclésiastique, etc.

La hiérarchie ecclésiastique n'a jamais failli à sa mission; et, depuis dix-huit siècles qu'elle en est investie, elle l'a constamment exercée, sous les empereurs païens comme sous les princes chrétiens, en dépit de toutes les oppositions, de quelque côté qu'elles vinssent. Ce fait seul atteste un pouvoir divin dans son origine et dans sa conservation.

CHAPITRE III.

Du pouvoir législatif, judiciaire et coactif dans l'Église.

Principe. — « Une société parfaite, dit Tarquini, a le » droit d'exiger de ses membres tout ce qui est nécessaire » pour obtenir complètement sa fin. Or, pour réaliser com- » plètement sa fin, une société parfaite n'a besoin que de » ces trois choses : 1° elle doit pouvoir proposer d'une ma- » nière obligatoire les moyens qui conduisent à sa fin ; — » 2° elle doit pouvoir exiger que ces moyens soient convena- » blement appliqués, c'est-à-dire selon le mode et dans le » sens de l'autorité qui les propose ; — 3° elle doit être à » même de contraindre par la force ceux qui refusent de les » appliquer, et de réprimer ceux qui essaient de lui créer » des entraves. Or, le premier de ces droits constitue le » pouvoir *législatif;* le second, le pouvoir *judiciaire;* le » troisième, le pouvoir *coactif*[1], » Nous allons traiter de chacun de ces pouvoirs en particulier.

Adversaires. — Nous avons deux sortes d'adversaires à combattre. En niant à l'Église le caractère d'institution publique et commune, en déclarant l'épiscopat et à plus forte raison le souverain pontificat contraires à la loi évangélique, les protestants en vinrent à nier ouvertement l'existence dans l'Église d'un pouvoir de juridiction proprement dite, et même à affranchir complètement les fidèles de toute autorité religieuse[2].

Dans son exposé des motifs des articles organiques, Portalis formula une doctrine ayant la plus grande analogie avec la théorie des soi-disant réformateurs et surtout avec le système *collégial* de Boehmer[3]. Il n'y accorde à l'Église qu'un pouvoir de *direction* et de *conseil*, un simple *ministère*,

1) *Les principes du droit public de l'Église*, p. 16. Bruxelles, 1868.

2) V. ci-dessus, p. 23 suiv.

3) V. ci-dessus, p. 25-6.

qui ne mérite pas même le nom de juridiction ni de puissance, et auquel les hommes ne doivent se soumettre qu'autant qu'ils le veulent bien. « On doit tenir pour incontesta- » ble, dit ce légiste, que le pouvoir des clefs... est plutôt un » *simple ministère* qu'une *juridiction proprement dite*, et » que si le mot *juridiction*, inconnu dans les premiers siècles, » a été consacré par l'usage, c'est à la condition qu'on » *ne veuille pas convertir le devoir d'employer les moyens* » *de persuasion en faculté de contraindre*, et le ministère en » domination. Suivant la remarque d'un écrivain très pro- » fond, *on ne refuse à l'Église le pouvoir coactif* que parce » qu'il est impossible qu'elle l'ait, attendu l'objet et la fin du » sacerdoce et la nature de l'homme, qui n'est soumis aux » préceptes de la religion qu'autant qu'il est parfaitement » libre et capable de mériter et de démériter. Ceux d'entre » les ecclésiastiques qui réclameraient ce pouvoir ne sau- » raient où le placer, et ne pourraient en faire usage sans » détruire l'essence même de la religion[1] ». La conséquence de ces principes devrait être que l'Église ne peut porter ni lois, ni jugements, ni peines : les gallicans ne sont point allés jusque-là ; ils se sont contentés de soumettre l'exercice de son droit à l'autorité civile.

ARTICLE PREMIER.

Du pouvoir législatif dans l'Église, et du placet *royal.*

Nous prouverons d'abord qu'il existe dans l'Église un pouvoir législatif proprement dit, — et puis que, ce pouvoir étant souverain et indépendant, son exercice n'est soumis à aucune autorisation préalable de la puissance séculière.

§ I.

L'Église a le droit de porter des lois et de les promulguer.

I. **Droit de porter des lois.** — Les preuves de ce pouvoir se tirent de la nature même de l'Église, de la Sainte-Écriture et de la tradition.

1) Ouv. cité, pag. 88.

a) *Raison théologique.* — Toute société parfaite a le droit d'exiger de ses membres tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre sa fin. « Mais à raison des divergences » sans nombre existant entre les intelligences humaines, » à raison de l'inconstance des volontés, à raison de l'entraînement des passions, il faut dans toute multitude agissante un pouvoir qui ait le droit de désigner les moyens » et d'obliger à les employer en vue du but à obtenir. Or, » ce pouvoir est précisément ce que l'on appelle pouvoir » législatif. » C'est pourquoi on considère ce pouvoir comme la première et la plus essentielle prérogative de la souveraineté.

b) *Sainte-Écriture.* — Les paroles du Fils de Dieu sont formelles : « *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel,* » « *Celui qui vous écoute m'écoute, celui qui vous méprise me méprise*[1]. »

c) *Tradition.* — La tradition des siècles chrétiens confirme les enseignements de la Sainte-Écriture. Depuis les temps des apôtres[2] jusqu'à nos jours, l'Église a constamment fait usage de ce pouvoir. Par les constitutions de ses chefs hiérarchiques et les canons de ses conciles, elle a réglé et défini tout ce qui a rapport à la doctrine, aux sacrements et à la discipline. Ces lois sont recueillies dans les collections connues sous le nom de *Canons apostoliques*, *Constitutions apostoliques, Corps du droit canonique*, *Bullaire romain*, *Canons des conciles*, etc., collections qui forment les sources du droit ecclésiastique.

Non-seulement l'Église a fait usage de ce pouvoir, elle l'a sanctionné par des décisions formelles[3], et l'a mis ainsi au-dessus de toute contestation.

1) S. Matth. XVI, 19; XVIII, 18; XXVIII, 18, 19, 20. — S. Jean XX, 21 sq.; XXI, 15, 16.

2) Act. Apost. XV, 28; XX, 28. — 1. Cor VII, 12 sqq. — 1 Timoth. III, 2; V, 19.

3) Conc. de Florence et du Vatican, décret sur la primauté du Souverain-Pontife. — Conc. de Trente, sess. VII, can. 7 et 13; sess. XIII, can. 7 et 9; sess. XXIV, can. 4, 9, 11 et 12. — Bref de Pie VI, du 10 mars 1791. — Bulle de Pie VI, *Auctorem fidei*, contre les doctrines du synode de Pistoie, dont la proposition IV est condamnée en ces termes : « Qua parte » insinuat Ecclesiam non habere auctoritatem subjectionis suis decretis

II. **Droit de promulgation.** — Si l'Église peut porter des lois, elle peut évidemment aussi les promulguer.

La promulgation, en effet, est une condition nécessaire de l'existence de la loi comme telle. « La loi, dit saint Tho- » mas, s'impose aux hommes par manière de règle et de me- » sure. Or, la règle et la mesure s'imposent par cela même » qu'on les applique aux choses qui doivent être réglées et » mesurées. Par conséquent, pour que la loi ait force obliga- » toire, ce qui est de l'essence de la loi, il faut qu'elle soit » appliquée aux hommes dont les actions doivent être réglées » conformément à cette loi. Or, l'application s'en fait par cela » que l'on porte la loi à leur connaissance par la promulga- » tion même. Donc, la promulgation est nécessaire pour que » la loi ait sa force[1]. » Ce passage de saint Thomas nous donne la raison d'un principe qui se rencontre dans toutes les législations, dans le droit canonique comme dans le droit civil, à savoir que l'existence ou l'obligation de la loi est subordonnée à sa promulgation : « *Leges instituuntur, quum promulgantur*[2]. » Cela seul suffirait pour faire comprendre tout ce qu'il y a de faux et d'absurde dans la prétention qu'ont les politiques de soumettre la publication des lois ecclésiastiques au bon ou au mauvais vouloir de la puissance civile. Mais on a trop souvent prétendu que le *Placet* est une des attributions essentielles du pouvoir civil, la chose elle-même touche de trop près à la liberté essentielle de l'Église, pour que nous puissions nous contenter de ce principe fondamental.

» exigendae, aliter quam per media quae pendent a persuasione, quatenus » intendat Ecclesiam non habere collatam sibi a Deo potestatem non » solum dirigendi per consilia, sed etiam jubendi per leges, ac devios » contumacesque exteriori judicio ac salubribus poenis coercendi atque » cogendi : — inducens in systema alias damnatum ut haereticum... » — V. encore Bref de Pie VI, du 10 mars 1791; encycl. de Grégoire XVI, *Mirari vos*, 15 août 1832, et de Pie IX, *Inter plura*, 1846, dans *Recueil* cité, etc.

1) *Sum. theol.* 1ª 2ªᵉ q. 90, art. 4.

2) Dist. IV, can. 3. Voy. art. 1 du C. C. et 129 de la Constit. Belge.

§ 2.

Du placet *royal, que l'on appelle aussi lettres de* placet, *lettres* pareatis, exequatur, *visa, autorisation préalable, enregistrement, entérinement.*

I. **Définition, origine et fondement.** — Par *placet* on entend le droit revendiqué par l'État de subordonner à son agrément la promulgation des lois de l'Église, et généralement de tous les actes juridictionnels de l'autorité ecclésiastique[1].

On comprend tout ce qu'un pareil principe a dû exercer d'influence sous l'empire des lois anciennes. Dans les mains des parlements, il a souvent été, avec l'*appel comme d'abus*, un moyen puissant de donner à la puissance ecclésiastique des limites arbitraires trop restreintes. Pour justifier leurs arrêts, les parlements ont soutenu des doctrines que les Souverains-Pontifes n'ont cessé de combattre et de condamner, doctrines qui, en 1791, ont doté l'Église de France de la *Constitution civile du clergé*, et, en 1802, des *Articles organiques*. Ces doctrines semi-hérétiques, semi-schismatiques ont été avidement adoptées par la faction turbulente des jansénistes dans notre pays, et en Allemagne par les fébroniens et les joséphistes.

A entendre les théologiens et les canonistes de cour, le *placet* aurait une origine presque aussi ancienne que le christianisme : il remonterait au IVe ou au Ve siècle. Stockmans, professeur de droit à l'ancienne université de Louvain[2], considère le placet « comme une institution de nos aïeux, dont on trouve les premières traces dans les lois romaines de Justinien et les constitutions des plus anciens pontifes[3]. » Van Espen, dans son traité de la promulgation des lois ecclésiastiques, n'ose pas fixer la date précise de la naissance du placet; il affirme cependant que son origine remonte à la plus haute antiquité[4]. Portalis n'a pas voulu le

1) Voy. Van Espen, *De promulgatione legum eccles*. Part. 2, inst. — Loi du 18 germinal an X, art. 1 et 2.

2) Dans le livre *De jure Belgarum circa bullarum pontific. receptionem*, condamné par Innocent X, le 23 avril 1654.

3) Édit. de Leplat, Louvain 1789, cap. 2, n. 1.

4) L. c. cap. 2. Les œuvres de ce fougueux janséniste ont été condamnées par décrets du 22 avril 1704 et du 17 mai 1734.

céder à ses devanciers en érudition et en connaissance de l'histoire : il fait du placet un droit « dont toutes les na- » tions policées se sont constamment conservées en posses- » sion[1]. »

Quel est, suivant ces auteurs, le fondement et l'étendue de ce droit?

Le *placet*, disent-ils, repose sur le droit incontestable qu'a tout gouvernement de se prémunir contre les empiétements de l'autorité spirituelle, sur le *jus cavendi*[2] ; ce droit est tellement inhérent à la souveraineté temporelle, que celle-ci ne pourrait y renoncer sans s'abdiquer elle-même[3].

En conséquence de ces principes, ils étendent l'usage du placet à tout acte quelconque du pouvoir juridictionnel de l'Église, même aux bulles purement dogmatiques, et aux brefs de la Pénitencerie relatifs aux affaires des particuliers et de la conscience[4].

II. **Réfutation.** — Nous allons, en quelque mots, faire la réfutation historique et juridique de cette doctrine.

1° *Réfutation historique.* — Le Père Zacharia a établi, avec toute l'autorité de sa grande érudition, que l'usage du *placet* a été complètement inconnu dans l'Église avant le XIVe siècle. Il porte à ses adversaires le défi de pouvoir citer le nom d'un seul empereur, roi ou prince, qui, antérieurement au grand schisme d'occident, ait prétendu soumettre les constitutions apostoliques à son approbation avant leur publication dans le royaume. Il fait voir que, dans les circonstances les plus difficiles, dans les conflits les plus graves entre les deux puissances, dans les moments où, si jamais, la puissance séculière aurait dû faire usage de cette arme redoutable contre l'autorité des Souverains Pontifes, il fait voir que l'idée de soumettre les actes du Saint-Siége à une approbation préalable n'est venue alors à aucun souverain[5].

1) *Rapport sur les articles organiques*, dans l'ouvrage cité, p. 85 et 86.

2) Portalis, l. c.

3) Van Espen, l. c. cap. 3, n. 2.

4) V. Stockmans, op. cit. cap. 2; Van Espen, l. c. — Art. 1 et 3 de la loi du 18 germinal, an X.

5) *V. Anti-Febronius vindicatus*, dissert. 12, cap. 2, n. 3.

La première origine de cette institution se trouve dans le grand schisme d'Occident. C'est une concession formelle du pape Urbain VI qui y donna lieu. Voici comment. En ce temps de confusion et de trouble, on voyait circuler un grand nombre de constitutions émanées du pape Urbain et de son compétiteur, soi-disant Souverain-Pontife. Les fidèles ne pouvaient que très difficilement constater si ces constitutions étaient du pontife légitime, ou si même elles émanaient bien de celui dont elles portaient le nom. Pour remédier à un état de choses devenu intolérable, Urbain VI, le pape véritable, accorda aux évêques la faculté de vérifier l'authenticité et les sources des bulles, et d'y apposer leur *visa* avant d'en permettre la publication dans leurs diocèses[1].

De leur côté, les princes séculiers firent quelque chose d'analogue dans le but de favoriser celui des deux pontifes qu'ils tenaient pour légitime ; et, afin d'écarter de leurs sujets tout danger de fraude et de déception, ils défendirent de publier dans leurs États, sans leur approbation, toute bulle, bref ou rescrit quelconque, n'autorisant que la publication de ceux de ces actes qui émanaient du pontife dans l'obédience duquel se trouvait le royaume. Telle est l'origine et la cause du *placet*. Le droit que se sont attribué les souverains se justifie suffisamment par les circonstances du temps. Il est évident, d'ailleurs, que le *placet* ne présentait pas alors le caractère d'hostilité qu'il a pris depuis et qu'il a conservé jusqu'à nos jours. Loin d'avoir été une mesure dirigée contre le Souverain-Pontife et une sorte de garantie préventive contre les abus possibles de son pouvoir, c'était, de la part des princes, un acte de véritable soumission envers celui qu'ils considéraient comme le chef de l'Église, et un acte de protection bien entendue ; ils ne jugeaient pas le fond, ils constataient la source et l'authenticité.

Le schisme éteint, Martin V, en 1418, révoqua le privilége qu'Urbain VI avait accordé aux évêques. Les souverains cessèrent aussi d'exiger une approbation devenue désormais inutile ; et insensiblement on revint partout aux anciennes traditions[2].

1) V. const. de Martin V, à l'endroit cité du P. Zacharia.

2) V. Documents historiques dans Zypeus, *Analysis. jur. pontif.* lib. I.

Ce ne fut que plus tard, alors que le protestantisme favorisait et encourageait tous les empiétements de l'autorité civile sur les droits de la puissance spirituelle, alors que des calvinistes déguisés et des jurisconsultes dont l'orthodoxie avait été ébranlée dans les écoles de droit s'étaient glissés dans les parlements et dans les conseils publics de la nation, que les souverains commencèrent à voir dans le *placet* un droit inhérent à leur couronne.

Du reste, il est de tout point faux que, dans nos provinces, le consentement du souverain ait été exigé, comme le prétendent Stockmans et Van Espen, pour tous les actes du Saint-Siége et même pour les bulles purement dogmatiques. Les lois ne requéraient le *visa* que pour les rescrits de grâce en matière bénéficiale.

2° *Réfutation juridique.*—En droit, le fondement sur lequel les gallicans et les libéraux veulent établir le *placet* n'est point plus solide. Il n'est personne qui ne comprenne que, dès l'instant où l'État serait investi d'une semblable prérogative, ce ne serait plus aux évêques institués par l'Esprit-Saint, comme le dit saint Paul, mais à la puissance séculière qu'appartiendrait en fait le gouvernement de l'Eglise.

a) Toute loi ayant nécessairement besoin de promulgation, on ne peut soumettre à l'arbitraire du pouvoir civil la promulgation des lois de l'Église sans ruiner du même coup son pouvoir législatif lui-même, c'est-à-dire sans porter une atteinte mortelle à la souveraineté et à l'indépendance de la puissance spirituelle. Certes, il ne peut dépendre du bon plaisir d'une politique quelconque de paralyser l'action gouvernementale de l'Église, en refusant de laisser promulguer ses dispositions législatives; sinon le véritable législateur canonique serait le pouvoir civil. En outre, si ce droit de la puissance civile existait, il faudrait dire qu'il est général et absolu; et ainsi les princes païens, hérétiques, schismatiques, en seraient eux-mêmes investis. Mais peut-on, sans faire injure à la sagesse divine, supposer que Dieu ait de la sorte soumis l'Église à ses plus mortels ennemis ? Que deviendraient et le pouvoir et l'ordre que Dieu

De constitutionibus; Zacharia, op. cit. Dissert. 12 cap. 4; Bouix, *De principiis juris canonici*, p. 180-1.

a si formellement donnés aux apôtres d'annoncer la doctrine du salut malgré toutes les oppositions de la puissance séculière ?

b) Le fondement du *placet* est, dit-on, *le jus cavendi*, le droit de veiller à ce que, « sous prétexte de spiritualité, » l'Église n'empiète point sur le domaine propre de la puissance civile.

Soit, accordons-leur que *le jus cavendi* est inhérent à la souveraineté. Mais l'Église a aussi une véritable souveraineté dans son ordre. Voudrait-on donc reconnaître à l'Église le droit d'exiger que les lois et les autres actes de la puissance civile soient soumis à son approbation préalable ? N'y a-t-il pas lieu de craindre que, « sous prétexte de temporalité », les magistrats séculiers ne viennent jeter le trouble dans la société spirituelle, et « troubler arbitrairement les consciences ? »

Le droit de repousser les empiètements réciproques est, sans doute, pour les deux puissances, une conséquence légitime de la mutuelle indépendance dont elles jouissent dans leur sphère particulière ; et ce droit, comme dit le Dr G. Phillipps, comprend celui de veiller à ce que ces empiètements n'aient pas lieu. Mais il faut bien comprendre la nature et la portée de ce *jus cavendi*. C'est une faculté purement *abstraite* et un simple moyen de *répression*. On ne peut donc pas chercher à en faire usage par *mode de prévention* sans amener le trouble et le désordre dans la société et une véritable confusion des deux pouvoirs[1].

Comment, d'ailleurs, *le jus cavendi* pourrait-il jamais donner au pouvoir civil le droit de se constituer le juge des décisions ecclésiastiques, des canons, des censures et même des définitions purement dogmatiques ? Mais, répond M. Gaudry, « si la vérification des bulles et autres expédi-
» tions de la cour de Rome porte sur des matières purement
» religieuses et dogmatiques contenues dans ces bulles, ce
» n'est pas que l'autorité civile ait le droit de s'immiscer dans
» ces questions... La vérification exigée n'a point pour objet
» *les matières religieuses ;* l'art 3 de la loi organique en

1) V. Mgr de Droste de Vischering, *De la paix entre l'Église et l'État*, VII, p. 36-7.

» avertit suffisamment, en déclarant que le gouvernement » veut examiner la forme, la conformité avec les lois et » franchises de l'État, et ce qui, dans leur publication, peut » intéresser la tranquillité publique. Voilà tout ce que la loi » impose, et il semble impossible de contester ce droit au » gouvernement[1]. »

Il y a vraiment lieu de s'étonner qu'un esprit aussi judicieux et aussi bien intentionné que M. Gaudry se soit laissé prendre à l'équivoque de l'art. 3 de la loi organique. Peut-on douter, quand on a lu le rapport de Portalis sur cette loi, que la vérification exigée ait pour objet, non la forme seulement, mais encore le fond lui-même de la question religieuse et dogmatique ? Nous avons vu comment le ministre des cultes y définit les limites de la compétence des deux pouvoirs ; comment, sous prétexte de police et de tranquillité publique, il attribue à la puissance séculière la connaissance des choses les plus essentiellement spirituelles. Donnons-en encore quelques exemples. « Il est, dit Portalis, de l'essence » de la religion que sa doctrine soit annoncée; mais il est » nécessaire à la tranquillité publique qu'elle le soit par des » hommes qui aient la confiance de la patrie ; il est même » quelquefois nécessaire à la tranquillité publique *que les » matières de la prédication solennelle soient circonscrites » par le magistrat*. — L'Église est juge des erreurs con- » traires à sa morale et à ses dogmes ; mais l'État a intérêt » d'examiner la forme des décisions dogmatiques, d'en sus- » pendre la publication, quand quelques raisons d'État l'exi- » gent, *de commander le silence sur des points dont la » discussion pourrait agiter trop violemment les esprits*, et » d'empêcher même, dans certaines occurrences. que les » *consciences ne soient arbitrairement troublées*[2]. » En tous ces cas, le fond même de la question religieuse n'est-il pas en cause ?

En outre, par le *placet*, le gouvernement se réserve le droit de s'opposer à la publication de tous les actes qui ne seraient pas conformes aux *libertés de l'Église gallicane*. Or, qu'on lise la loi organique du concordat et le commen-

1) *Traité de la législation des cultes*, tom. I, p. 132.

2) Rapport, l. c.

taire qu'en a donné Portalis, et l'on verra qu'en vertu de ces étranges libertés, l'État se reconnaît le droit de déterminer et de limiter à son gré les pouvoirs de chaque membre de la hiérarchie sacrée, de faire le procès à toutes les institutions ecclésiastiques, et, au besoin, « de les ramener aux antiques maximes de la simplicité évangélique. » N'est-ce là qu'une simple question de forme?

Enfin, le *visa* du gouvernement n'eût-il en aucune façon pour objet les matières religieuses, fût-il seulement destiné à vérifier ce qui, dans les actes de la puissance ecclésiastique, peut intéresser la tranquillité publique, on ne pourrait encore, pour les raisons que nous avons déjà dites, le concilier avec le principe de l'indépendance de l'Église.

Au moins, ajoute-t-on, en sa qualité de *protecteur* des saints canons, l'État est en droit d'exiger que les actes de l'Église ne soient pas publiés sans son agrément : il faut bien, en définitive, pour qu'il puisse donner l'appui de son concours à ces actes, qu'il les connaisse.

Il y a dans cette objection une erreur de doctrine et une confusion de choses très distinctes. D'abord, on y donne de la *protection* une notion qui est essentiellement fausse. Protecteur de l'Église, l'État n'a aucun droit de juridiction sur elle ou sur ses actes. Considérée du côté de la puissance temporelle, la protection est un devoir; dans aucun cas elle ne peut porter atteinte à la liberté et à l'indépendance du pouvoir protégé[1]. Quant à ce qu'on ajoute que l'État, pour pouvoir se prêter à l'exécution des lois de l'Église, doit au moins les connaître, cela ne peut en aucune façon justifier la nécessité de l'autorisation préalable. Autre chose, en effet, est vouloir constater l'existence et l'authenticité d'un acte avant d'en ordonner l'exécution; autre chose, se réserver le droit, après avoir constaté l'existence et l'authenticité de cet acte, d'en empêcher la publication. Au reste, l'objection ne peut avoir même une valeur apparente sous le régime de la séparation de l'Église et de l'État.

c) Ajoutons une dernière raison qui achève de montrer le ridicule de cette institution. Le *placet* est un droit véritable ou il n'est rien : si c'est un droit que l'État tient de la

1) V. ci-dessus, pag. 264 suiv.

source de tout droit, c'est-à-dire de Dieu, l'Église ne peut s'y soustraire; ses lois publiées sans l'assentiment ou contre la volonté de la puissance séculière manqueraient d'une condition essentielle, elles ne devraient produire aucun effet. Or, peut-on sérieusement soutenir cela?

d) L'Église s'est toujours prononcée avec énergie contre ces prétentions de la puissance temporelle[1]; et le concile du Vatican vient de renouveler solennellement les anciennes condamnations, dans les termes suivants : « Nous condam» nons et réprouvons les maximes de ceux qui disent que la » communication du chef suprême avec les pasteurs et les » troupeaux peut être légitimement empêchée, ou qui la » soumettent à la puissance séculière au point de soutenir » que les règles décrétées par le Siége-Apostolique lui-même » ou en vertu de son autorité pour le gouvernement de » l'Église n'ont de force et de valeur que si elles sont confir» mées par l'agrément de la puissance séculière[2]. » Et dans la constitution *Apostolicae Sedis*, du mois d'octobre 1869, le Souverain-Pontife Pie IX, reprenant une disposition de la bulle *In cœna Domini*, frappe, de la peine de l'excommunication spécialement réservée au souverain pontife, « *ceux qui portent des lois ou des décrets contraires à la liberté ou aux droits de l'Église.* » Au nombre de ces lois il faut certainement placer celles qui sont relatives au *placet* ou *exequatur*[3].

1) Voyez Urbain VIII. Const *Pastoralis*, 1627.— Protestation contre les articles organiques 1 et 3,adressée au gouvernement français par le card. Caprara, *Recueil* cité, pag. 554 seqq. avec les notes, ibid. Cette protestation resta quelque temps sans résultat. Mais pressé par les réclamations de l'épiscopat, Napoléon consentit, en 1810, non à révoquer les articles, mais à excepter de la nécessité du *visa* les Brefs de la sainte Pénitencerie pour le for intérieur seulement. Voyez Décret du 28 février 1810, art. 1 dans De Champeaux, *Recueil général du droit ecclésiastique français*, tom.2, p 432.— Voyez encore lettres apostoliques du S. P. Pie IX portant condamnation de l'ouvrage de Nuytz, professeur à l'université de Turin, 22 août 1851, Recueil cit., p. 294. — Syllabus, prop. XLI, XLIV et XLIX, ibid., pag. 25 suiv.

2) Sess. IV, cap. III, *De vi ac ratione primatus Romani Pontificis*.

3) Voir Const. cit., n VII, § 1.

Nous verrons plus tard que la nécessité d'obtenir l'autorisation du gouvernement pour la publication des actes du Saint-Siége, et même la possibilité de rétablir le *placet* ont disparu en Belgique[1].

ARTICLE 2e.

Du pouvoir judiciaire et coactif dans l'Église. — Des appels comme d'abus.

La fonction propre du pouvoir judiciaire est de veiller à ce que les moyens proposés et imposés par le pouvoir législatif soient convenablement appliqués; et elle suppose un double jugement à porter : l'un sur le sens véritable des lois, l'autre sur les actes des membres de la société, afin de décider s'ils sont conformes ou non au vrai sens des lois. — Le pouvoir coactif a pour mission de réduire les rebelles au devoir par la force extérieure; sans ce dernier pouvoir, les deux pouvoirs législatif et judiciaire seraient dépourvus d'efficacité.

Le tribunal de l'Église se divise en deux juridictions : celle du for intérieur et celle du for extérieur. Par *for* on entend ici une cour de justice où siége une autorité légitime, devant laquelle les parties citées sont tenues de comparaître, et qui, après avoir entendu l'accusateur et l'accusé, le demandeur et le défendeur, prononce une sentence d'absolution ou de condamnation. Cette distinction est fondée sur la double mission qu'a l'Église *a)* de travailler à la sanctification intérieure, au salut de chacun de ses membres, et *b)* de maintenir l'ordre extérieur de la société spirituelle[2].

C'est le for extérieur que nous entendons proprement par pouvoir judiciaire de l'Église, c'est-à-dire le droit, pour l'autorité légitime :

a) de connaître de toutes les causes *ecclésiastiques*, qu'elles soient civiles ou criminelles, et de prononcer;

b) de forcer les fidèles à porter les causes ecclésiastiques devant les tribunaux de l'Église;

c) d'établir une magistrature, un vrai ministère public,

1) Art. 16 de la const.
2) V. ci-dessus, pag. 162.

chargé de poursuivre d'office les crimes et les délits en matière ecclésiastique;

d) de forcer le défendeur cité par le demandeur, l'accusé traduit par l'accusateur ou le ministère public, à comparaître devant les juges ecclésiastiques compétents, et à se soumettre à leur sentence;

e) de mettre ses jugements à exécution par la voie de la coërcition;

f) de régler tout ce qui précède par des principes stables, de faire un code de procédure, d'instruction et de peines.

§ 1.

Du pouvoir judiciaire dans son principe.

Le pouvoir judiciaire de l'Église se prouve par les mêmes genres de preuves que le pouvoir législatif.

1° *Raison théologique.* — Toute société parfaite qui a des lois doit nécessairement avoir le pouvoir d'appliquer ces lois : « *Parum est jus in civitate esse, nisi sint qui jura » reddere possint*[1]. » Et ce pouvoir judiciaire doit être investi de toutes les facultés requises pour qu'il puisse s'exercer avec justice, prudence et efficacité : « *Cui jurisdictio data » est, ea videntur esse concessa, sine quibus jurisdictio ex- » plicari non potest*[2]. » Il doit avoir pour attribution de juger de l'application des moyens soit en eux-mêmes, soit dans leurs rapports avec les actes des associés; et ceux-ci sont tenus d'obéir à ce pouvoir. Or, l'Église est une société parfaite et indépendante; et « puisque l'Église a une puis- » sance législative, elle a donc nécessairement dû avoir une » juridiction, ou, ce qui est la même chose, le pouvoir de » faire respecter ses lois par des jugements et d'infliger des » peines à ceux qui les transgressent[3]. »

2° *Sainte-Écriture.* — Rien n'y est mieux prouvé que

1) L. *Necessariam* 2, § *Ita in civitate*, ff. *de origin. jur.*

2) L. *Cui*, ff. De jurisdict.

3) Henrion de Pansey, *De l'autorité judiciaire en France*, chap. 27, tom. II, p. 62. V. Devoti *Jus can. univ.* lib. II. tit. I, §§ 1 et 2; Bouix, *De judiciis*, tom. I. p. 15.

ce pouvoir de l'Église[1]. Les versets 15-17 du chapitre XVIII de saint Mathieu suffisent, eux seuls, à l'établir d'une manière péremptoire. On y trouve nettement marqués tous les éléments d'un vrai jugement public : l'accusé, l'accusateur, les témoins, le juge, la discussion, le prononcé, la peine. C'est ainsi que les apôtres ont compris l'autorité qui leur avait été donnée[2].

On voit, rien qu'à la lecture réfléchie des textes cités, tout ce qu'il a fallu d'assurance à Morin et à Van Espen pour oser affirmer que, pendant les douze premiers siècles, l'Église n'a eu que le for intérieur.

3° *Tradition.* — Les monuments des premiers siècles de l'Église sont tout aussi péremptoires; ils attestent l'usage non interrompu d'une vraie juridiction extérieure[3] même pendant le temps des persécutions.

En suivant le cours de la tradition, on arrive aux différentes collections des constitutions pontificales, des actes des conciles, et particulièrement au *Corpus juris canonici*, qui n'est lui-même qu'un résumé authentique et légal de ces constitutions et de ces canons ainsi que de passages des écrits des Saints-Pères, depuis les premiers temps de l'Église jusqu'au XIVe siècle. Or, ce code des lois ecclésiastiques est divisé en cinq livres, dont on intitule les deux premiers *Judex* et *Judicium;* dans ces livres sont décrites les attributions des *Juges* ecclésiastiques ordinaires ou délégués, et les procédures à suivre dans les *Jugements.*

4° *Décisions de l'Église.* — Enfin les décisions formelles de l'Église ont mis ce pouvoir, comme le pouvoir législatif, hors de controverse[4].

1) S. Matth. XVI, 19; XVIII, 18; XXVIII, 18, 19, 20.

2) 1 *Cor.* V, 13; *Ad Tim.* V, 19.

3) V. Tertullien, *Apologet.*, chap. 39; S. Cyprien, lettre au Pape Corneille au sujet du faux évêque Fortunatus et de ses compagnons, qui, condamnés d'abord à Carthage, avaient appelé au Saint-Siége, an. 252. *Epist.* 59, alias 55; — Canons apostoliques 73 et 74; — Constitutions apostoliques, lib. II, chap, 11, 12, 37, 38, 42, 43, 46, 47, 48. — Concile d'Antioche (341). Can. V. — S. Ambroise, lettre à l'évêque de Vérone, etc. Apud Devoti op. cit. l. c. et Bouix, l. c.

4) Const. de Jean XXII, *Licet juxta doctrinam*, an. 1327. — Conc de Trente, sess. VII. *De Bapt.* con. 8; sess. XXIV. Can. 13. *De Matrim.* —

L'existence dans l'Église d'un pouvoir judiciaire proprement dit étant prouvée, il est inutile de rechercher si, dans les temps les plus anciens, l'Église avait un *forum* ou cour de justice publique, pour y rendre ses jugements avec toutes les solennités usitées dans les tribunaux séculiers. Il est certain en effet que, douée d'un pouvoir judiciaire incontesté, elle a pu exercer ce pouvoir comme elle a voulu, par jugement solennel, sommaire, ou autrement. Peut-être ne trouverait-on pas, dans son mode de rendre la justice à l'origine, l'appareil extérieur que présentaient les tribunaux civils; mais cela n'empêche nullement de voir, dans les sentences qu'elle portait alors, tout ce qui constitue un véritable jugement. Ainsi Van Espen fausse manifestement l'histoire quand il affirme que, pendant les premiers siècles, les supérieurs ecclésiastiques ne remplissaient que les fonctions d'amiables compositeurs, de simples arbitres choisis par les parties.

§ 2.

Du pouvoir coactif ou du droit de punir.

Le droit de justice afflictive est si intimement et si indissolublement uni au pouvoir judiciaire, qu'on ne saurait l'en concevoir séparé : il en est la sanction nécessaire. Sans lui le pouvoir judiciaire ne serait plus qu'un pouvoir *arbitral* et simplement *directif.*

Nous allons essayer de déterminer l'étendue de ce pouvoir dans l'Église. Quelles sont donc en matière de répression et de peines les limites de la puissance spirituelle?

I. **Deux sortes de peines.** — Disons avant tout qu'eu égard à leur objet, on peut distinguer deux sortes de peines, les peines *spirituelles* et les peines *temporelles*.

1° Les peines spirituelles sont celles qui consistent dans la privation *a)* des biens spirituels dont la dispensation est confiée à l'Église, le sacrifice, les sacrements, les suf-

Bref de Benoît XIV. *Ad assiduas* 1757.—Bulle de Pie VI contre le concile de Pistoie, *Auctorem fidei*, V. le texte cité ci-dessus, pag. 397, note 3. — Bref dogmatique de Pie IX, *Ad Apostolicae Sedis*, 22 août 1851.

frages communs, les prières publiques, la sépulture, la juridiction spirituelle, etc., — et *b)* des charges, fonctions, droits, etc. que le délinquant tient de l'autorité ecclésiastique.

Les unes sont purement *médicinales*, ce sont celles qui ont pour but immédiat l'amendement du coupable, et dont le propre est d'être portées pour un temps indéterminé : telles sont les censures, l'excommunication, la suspense et l'interdit. Les autres sont *vindicatives*, destinées qu'elles sont à faire expier la faute, à venger l'ordre public troublé, et à inspirer aux membres du corps social une crainte salutaire : telles sont la dégradation, la déposition, la privation des charges ecclésiastiques, les irrégularités prononcées pour délit, etc.

2° Nous appelons temporelles les peines qui consistent dans la perte des biens de la fortune (amendes et confiscations), des biens du corps (peines afflictives, mutilation, détention), des biens moraux (peines infamantes), des droits civils et politiques, des charges et fonctions publiques, etc.

II. **Étendue et limite du droit de l'Église.** — Quelles sont celles de ces peines que peut infliger l'Église?

1er *système.* — Suivant des théologiens appartenant, pour la plupart, à l'école gallicane, on ne doit reconnaître à l'Église que le droit de porter des peines spirituelles. Les peines temporelles, elle n'est point compétente pour les infliger, vu sa nature et sa fin. Si les peines spirituelles sont insuffisantes, elle doit prendre patience, ou réclamer le concours de la puissance séculière, qui tient en mains des remèdes plus énergiques. En faveur de cette opinion on allègue un texte de S. Jean Chrysostome[1] et de S. Jérôme[2], ainsi que le canon *Si clericus* des décrétales[3].

2e *système.* — Se jetant dans les extrémités opposées, d'autres auteurs ont prétendu qu'il n'est aucun genre de peines même corporelles, si graves qu'elles soient, que l'Église ne puisse infliger. Ils n'exceptent même pas la peine de mort. Ils avouent cependant que la mansuétude sacerdotale ne

1) *Hom. IV, de verbis Isaiae.*

2) *Epist. 60 ad Eliodorum.* Cap. 13.

3) *De judiciis.*

permet pas aux ministres sacrés et aux juges ecclésiastiques de décerner et d'appliquer cette dernière par eux-mêmes.

La raison de ce système est que l'Église, aussi bien que l'État, a reçu de Dieu le pouvoir d'employer tous les moyens nécessaires à sa conservation, toutes les armes propres à défendre les bases de son existence et l'ordre général de la société spirituelle contre les attentats du schisme et de l'hérésie. Or, pour atteindre ce but, les peines spirituelles sont insuffisantes; les peines corporelles même les plus graves peuvent à peine y arriver. Le droit de vie et de mort, disent-ils, est un attribut essentiel de toute souveraineté[1]. Suarez appelle l'opinion qui revendique pour l'Église le droit d'infliger la peine de mort *assertio catholica*, et la doctrine contraire *antiqua haeresis*.

3° *système*. — Il tient le milieu entre les deux autres. Que l'Église puisse décerner des peines spirituelles, c'est un principe de foi sur lequel il ne peut y avoir de controverse. Quant aux peines corporelles, le second système a quelque chose d'excessif sans doute, mais il serait téméraire de le rejeter tout entier.

1° On peut à bon droit nier à l'Église le pouvoir d'infliger la peine de mort et de la mutilation *(pœna sanguinis)*.

a) Le premier argument se tire de la nature du pouvoir spirituel : il doit être essentiellement paternel; c'est par la douceur et la mansuétude que Jésus-Christ a voulu caractériser son royaume et le distinguer de la royauté temporelle[2]. C'est de la puissance séculière seule que saint Paul a dit : « *Non enim sine causa gladium portat*[3]. » Il dit ailleurs que les armes de l'Église sont spirituelles seulement[4]. Les partisans de la deuxième opinion sont contraints d'avouer que les ministres sacrés ne peuvent pas décerner et appliquer par eux-mêmes des peines aussi graves : mais qu'est-ce qu'un pouvoir dont ne peut faire usage celui qui en est investi?

1) Voyez en ce sens Dicastillo, *De censuris*, Disp. 1. — Pirringh, *Jus. can. univ.* lib. 5, tit. 7, sect. 3, n. 92. — Bellarmin, *De controv.* lib. III *de laicis*, cap 21 et 22. — Suarez, *De fide*, Disp. 23, sect. 1.

2) S. Marc. X, 42-45.

3) *Rom.* XIII. 4.

4) II *ad Cor.* X, 4.

Dans l'exercice légitime de son droit de punir, l'Église ne peut jamais perdre complètement de vue la fin de sa mission propre ici-bas, la sanctification et le salut éternel de l'homme; alors même qu'elle décerne des châtiments appelés vindicatifs et exemplaires, elle se propose encore la correction et l'amendement du coupable. Or, la peine de mort peut fermer la porte au repentir et à la pénitence.

b) Nous avons un autre argument dans la pratique constante de l'Église, qui a toujours sévèrement défendu aux juges ecclésiastiques, non-seulement de décréter ces sortes de peines en matière spirituelle, mais de prendre part, même dans les cours de justice séculières, à une sentence portant condamnation à la peine capitale ou à la mutilation : « *Sententiam sanguinis nullus clericus dictet aut perferat, In curiis principum haec sollicitudo non clericis sed laicis committatur*[1]. » En remettant le coupable aux mains de la justice séculière le juge ecclésiastique était obligé de solliciter un adoucissement de la peine : « *Pro quo tamen debet Ecclesia efficaciter intercedere ut citra mortis periculum circa eum sententia moderetur*[2]. » Les lois ecclésiastiques sur l'*asyle* défendent également au juge d'Église de remettre le coupable au juge séculier, qu'à la condition de lui conserver « *la vie et les membres saufs*[3]. »

c) Ces raisons sont confirmées par le sentiment intime de tous les siècles chrétiens, sentiment qui s'est traduit dans cette maxime : « *Ecclesia abhorret a sanguine.* » « L'Église, » dit le pape saint Nicolas le Grand, ne porte que le glaive » spirituel; elle ne tue pas, elle vivifie[4]. »

d) L'assertion de Suarez que nous avons rapportée tient manifestement de l'éxagération : il ne peut apporter en sa

1) Canon du conc. de Latran, de 1213, rapporté au chap. 9, tit. 50, liv. III des décrétales.

2) Cap. *Novimus*, 27, tit. 40, lib. V, — cap. *Novit*. 27, *de Verborum signif.*

3) Cf. cap. 29 et 30, C. XXIII, Q. 8.— Cap. 5 et 9, *Ne cler. vel monach.*— Cap. 4, *de Bapt.*

4) Voyez le commentaire que les saints Pères, saint Jérôme, saint Augustin, saint Cyprien, saint Jean Chrysostome, etc. ont donné de la parabole de l'ivraie en saint Matth. XIII, 24 à 30.

faveur ni le témoignage des Saintes Écritures, ni la tradition, ni aucune définition de l'Église. La condamnation de la XIV[e] proposition de Jean Huss, par le concile de Constance, et de la XXXIII[e] de Luther, par le pape Léon X, ne prouve en aucune façon sa doctrine; car il y est question de la mise à mort des hérétiques par la *puissance séculière*, et dans les circonstances où l'on considérait l'hérésie comme un *crime social*[1]. C'est donc à tort aussi qu'il invoque à l'appui de son système les lois pénales portées autrefois *par la puissance temporelle* contre l'hérésie ou les autres délits d'impiété. — Enfin, ce que lui et d'autres théologiens ajoutent, à savoir que le droit de vie et de mort est un attribut naturel de la souveraineté, peut être vrai de la souveraineté temporelle, mais ne l'est pas de la souveraineté spirituelle.

2° D'autre part, il paraît impossible de nier à l'Église, d'une manière absolue, comme le font les partisans de la première opinion, le droit de décerner des peines matérielles ou temporelles. En voici la preuve.

Telle est l'union entre l'âme et le corps, entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel, que les châtiments les plus éminemment spirituels, comme par exemple l'excommunication, produisent toujours des effets dans l'ordre temporel et social. Mais, ce que l'Église peut indirectement, pourquoi ne le pourrait-elle pas directement? Parce que, dit-on, l'Église est une société spirituelle. Sans doute; mais il s'agit ici de s'entendre sur la valeur du mot *spirituelle*. Nous avons vu que ce n'est pas seulement par la matérialité ou l'invisibilité d'un objet, mais aussi par sa destination immédiate, que l'on doit juger si cet objet est spirituel ou temporel[2]. Or, dans l'imposition de ses peines, quelles qu'elles soient, l'Église a toujours en vue deux fins essentiellement spirituelles : l'amendement, la sanctification de ses membres, et l'ordre général de la société spirituelle.

Dans le for intérieur ou de la pénitence, on ne conteste pas à l'Église le droit d'imposer des pénitences corporelles et temporelles, comme les mortifications, les jeûnes, les pèlerinages, les aumônes : pourquoi ne le pourrait-elle pas

1) V. ci-dessus, pag. 281 suiv.

2) V. ci-dessus, p. 377-78.

au for extérieur ? Quelle raison vraiment acceptable pourrait-on donner de la différence que l'on essaie, à ce point de vue, d'établir entre ces deux juridictions ?

Comme nous allons le voir, l'Église a constamment fait usage d'un certain nombre de peines temporelles. Soutiendra-t-on que pendant tant de siècles elle a méconnu les bornes de son pouvoir juridictionnel[1] ?

Il ne nous est pas possible de fixer avec certitude les limites de son pouvoir en cette matière. Dans ces questions obscures et difficiles, pour ne pas s'exposer au danger d'errer, il faut prendre fidèlement pour guide la conduite, la pratique de l'Église elle-même. Voici les principaux genres de peines temporelles que mentionne l'histoire ecclésiastique.

a) On connaît l'ancienne discipline de l'Église sur les pénitences publiques. Ces pénitences entraînaient dans l'ordre temporel des conséquences « telles, dit Morin, qu'elles » nous paraîtraient à peine croyables, si d'ailleurs les monu- » ment si nombreux de l'histoire ne mettaient le fait au- » dessus de toute contestation. Depuis le IVe jusqu'au VIIIe » siècle, il fut, en Occident, généralement défendu aux péni- » tents publics de contracter mariage, d'user de celui qu'ils » avaient contracté auparavant, et d'exercer aucun emploi » séculier, dangereux pour le salut, comme la milice, la judi- » cature et plusieurs autres[2]. »

b) Dès la plus haute antiquité, l'Église a eu ses prisons, appelées *decanicae* par les anciens auteurs, et destinées à la réclusion des clercs coupables de grands crimes[3]. Les monastères remplacent encore quelquefois aujourd'hui ces prisons anciennes.

c) Dans ses corrections, elle a souvent fait usage de la verge et du fouet. L'évêque s'en servait à l'égard des jeunes

1) Voyez *Syllabus*, prop. XXIII et XXIX.

2) Voyez Morin, *De Poenit* lib. V, cap. 17, n. 7. — Bouix, *De judiciis*, tom I, p. 52 sqq. — Bianchi, ouv. cit. liv. III, § 2, n. 3 suiv. — Gosselin, ouv. cit. 2e part., chap. I, § 1, tom II, pag. 76.

3) Voyez Godefroid, sur la l. 30 *de haereticis*. Cod. de Théod. — Voyez aussi Justin. Novell. 79, cap. 3. — Labbe, Conc., tom. III, col. 976, ed. Venet. — Saint Grégoire le Grand, *Epist.* lib. X, Epist. 4.

clercs, et les abbés à l'égard de leurs moines. De là serait venue, au jugement de Fleury, la pratique de la discipline volontaire eu usage dans bon nombre de couvents[1].

d) Enfin, on a vu figurer, parmi les peines temporelles infligées par l'Église, les amendes pécuniaires et l'exil[2].

Mais il se présente ici une difficulté que nous devons résoudre. On dit : « Un pouvoir sans sanction est un pouvoir » nul; or, l'Église n'a aucun moyen d'assurer l'exécution » matérielle de ses peines temporelles; pour cela elle devrait » pouvoir disposer de la force publique, qui est l'apanage » exclusif du pouvoir civil. »

Voici notre réponse. Si l'Église était privée du droit d'infliger des peines temporelles uniquement parce qu'elle ne peut en assurer l'exécution matérielle, il faudrait conclure, partant de la même idée, qu'elle ne peut porter aucune loi ni rendre aucun jugement, même dans l'ordre spirituel : — qu'elle ne peut, par exemple, enlever les fonctions sacrées à aucun de ses ministres; — qu'au tribunal de la pénitence, les prières, les jeûnes, les aumônes, toutes les œuvres pieuses, en un mot, doivent être considérées comme de simples conseils; — qu'au for extérieur, la loi du carême, celle de la sanctification du dimanche, etc. sont nulles; — que l'Église ne peut infliger aux clercs et religieux coupables aucune pénitence extérieure, aucune œuvre expiatoire; — qu'elle ne peut priver de la jouissance des biens ecclésiastiques ceux de ses ministres qui s'en montrent indignes, etc. Autant d'absurdités.

L'Église n'a sans doute pas par elle-même les moyens matériels d'exécuter ses peines et ses sentences, mais Dieu y a pourvu. Dans l'ordre de la divine Providence, les deux

1) Voyez saint Ambroise, *Epist.* 132, n. 2. — Concile d'Adge, an. 506, can. 38; conc. de Tours, an. 567, can. 20; conc. de Narbonne, an. 589, can. 12. — S. Grégoire le Grand, *Epist.* lib. X, Epist. 27; etc.; — V. Fleury, *Institutions du droit canonique*, part. 3, chap. 18.

2) Voyez conc. de Rome, an. 503. — conc. d'Orléans, an. 541, can. 29. — conc. de Tolède, an. 681, can. II. — conc. de Carthage en 398 ou 400. can. 2. — S. Grég. *Epist.* lib. XI, Epist. 7. — *Lois du roi Alfred d'Angleterre*, 9e siècle, dans Harduin, collect. des conciles, tom. 6, part 1. — Benoit XIV, *De syn. diœc.* lib. X, c. 9. — conc. de Trente, sess. XXV, cap. 19, *De ref.*

pouvoirs n'ont point été établis pour vivre isolés et séparés; ils doivent, au contraire, se prêter un mutuel concours, une réciproque assistance. Chacune des deux puissances doit prêter à l'autre ce que celle-ci ne possède pas par elle-même; et ainsi l'État doit mettre au service de son alliée sa force et ses moyens de contrainte, dans les limites que nous avons tracées plus haut[1].

Alors même que, pour les raisons précédemment expliquées, l'État refuserait à l'Église son concours matériel, il demeurerait toujours à celle-ci, comme sanction à ses peines temporelles, deux moyens de contrainte très puissants : *a)* le lien de la conscience, que nul ne peut rompre qu'elle-même; *b)* la peine spirituelle des censures, auxquelles personne ne saurait se soustraire. On comprend cependant que, dans ces circonstances, pour ne pas exposer le pouvoir spirituel à la déconsidération et au mépris, il vaut mieux ne pas faire usage de ces peines.

§ 3.

Des tribunaux ou officialités ecclésiastiques.

I. **Leur compétence, leur organisation.**—A toutes les époques, l'Église a eu ses cours de justice pour l'exercice de sa juridiction contentieuse. La compétence naturelle de ces tribunaux s'étendait à toutes les personnes membres de l'Église et à toutes les choses spirituelles. Mais l'union qui s'établit entre les deux pouvoirs, après la conversion des empereurs romains, fit attribuer aux officialités ecclésiastiques une juridiction très étendue en matière même temporelle[2]. Dès lors ces tribunaux acquirent, pour toutes les parties de leur juridiction, un caractère légal, à la fois canonique et civil. Leur organisation, établie par l'Église, fut sanctionnée par le pouvoir séculier. Leurs sentences durent en conséquence, comme celles émanées des juges laïques, être mises à exécution par le pouvoir public. Défense fut faite aux cours des parlements et à tous les autres juges de troubler les juges d'Eglise dans l'exercice de leur juridiction et dans la connaissance des

1) Chap. III du 2e livre.

2) V. ci-dessus, p. 302 et suiv.

causes qui leur appartenaient. Il fut reconnu que les officialités pourraient condamner à l'amende, à la prison, et généralement à toutes les peines temporelles qui n'étaient pas d'une excessive gravité. La peine de mort et la peine de la mutilation furent expressément interdites.

II. **Pourquoi un pouvoir si étendu.**—Comment faut-il apprécier ce pouvoir si considérable des anciennes officialités? Des esprits prévenus ont attribué l'extension de la juridiction contentieuse de l'Église aux usurpations et aux menées ambitieuses du clergé. Il y a dans ces accusations ignorance ou injustice et ingratitude[1].

a) Nous verrons, en traitant des immunités[2], sur quels motifs reposait l'usage qui attribua aux évêques la connaissance des causes temporelles, soit civiles soit criminelles, des ministres de la religion.

b) Que si, en une foule de points, les lois ont assujetti même les laïques aux tribunaux ecclésiastiques, nous ne devons voir en cela qu'un éclatant hommage rendu à la vertu, à la miséricorde et à la science du clergé. Il ne faut pas croire que le peuple ait vu avec défaveur cette extension de la juridiction spirituelle. Il lui était bien indifférent d'être traduit devant les cours d'Église ou devant les tribunaux séculiers; ou plutôt, il trouvait dans les premières des formes plus régulières, une justice plus prompte, et surtout des juges plus éclairés et plus incorruptibles. « En France, dit » M. Ariste Boué, dans les temps d'ignorance et de barba- » rie, le clergé, qui réunissait le savoir à la vertu, de- » vint l'arbitre volontaire de tous les différends de ceux qui » avaient assez de bon sens pour préférer, aux épreuves par » les éléments et aux combats judiciaires, des jugements » fondés sur la loi et sur l'équité[3]. »

c) L'Église est en droit d'exiger que l'on juge ses anciennes institutions avec un vif sentiment de respect et de reconnaissance. « La barbarie régnait encore dans les tribunaux civils, » dit Mgr Frayssinous, que déjà, depuis Innocent III, le pre-

1) V. Gosselin, ouv. cit. *Introd.* nn. 98 et suiv.

2) V. ci-dessous, chap. VII.

3) *Journal français des fabriques*, tom. III, p. 9.

» mier jurisconsulte de son siècle, les tribunaux ecclésias-
» tiques, par la forme et la régularité de leurs procédures,
» pouvaient servir de modèles[1]. »

Les officialités abolirent bien des abus de l'ancienne jurisprudence, et la perfectionnèrent singulièrement. La plupart des juges ecclésiastiques n'étaient pas seulement des juges d'une sainteté éminente, rendant la justice avec équité; c'étaient des hommes très versés dans la science du droit civil et du droit canonique; des hommes qui, il n'y a nulle témérité à l'affirmer, feraient grandement honneur à notre siècle. Ceux qui qualifient avec tant de suffisance la barbarie et l'ignorance du moyen âge, ne savent pas que bien des règles suivies aujourd'hui en procédure civile, et que l'on considère comme parfaites, se trouvent dans les vieux principes du droit canonique et dans les ouvrages que nous ont laissés les magistrats de ce temps si décrié. Les auteurs les moins suspects, dans leurs moments de sincérité, sont contraints d'en faire l'aveu. « Le peu de lumière qui servait » à guider les hommes dans ces siècles de ténèbres, dit » Robertson, était en dépôt chez les ecclésiastiques. Ils possédaient seuls les restes de la jurisprudence ancienne. » Ils formèrent un code de lois conformes aux principes de » l'équité. Plusieurs des règlements qu'on regarde comme » les barrières de la sécurité personnelle, ont été empruntés aux règles et à la pratique des tribunaux ecclésiastiques[2]. » Telles sont, par exemple, l'unité de juridiction et de peines, l'égalité devant la loi, etc.

III. **Suppression.** — Les officialités ont été supprimées, en France et en Belgique, par les lois de la révolution[3], avec tous les autres tribunaux de privilége et d'attribution. Elles ont été postérieurement rétablies, dans un certain nombre de diocèses, par les autorités spirituelles; mais elles n'ont plus qu'un caractère purement ecclésiastique. N'ayant

1) *Vrais principes de l'Église gallicane*, 3e édit., p. 236.

2) *Histoire de l'empereur Charles V.* — V. *Revue de législation*, an. 1856-7.

3) V. Décr. du 6-7 sept. 1790, art. 13; du 12-16 janvier 1790 et du 21 janvier de la même année.

plus, même en matière canonique, aucune existence aux yeux de la loi civile, il s'ensuit que l'évêque ou son official ne peut plus faire usage de la contrainte matérielle pour forcer les coupables à comparaître devant lui, ni les témoins à venir déposer sur les faits qui sont à leur connaissance. L'exécution matérielle de la sentence est également impossible, à moins qu'elle ne produise des effets civils ayant leur sanction dans le droit commun; auquel cas elle doit être exécutée par les pouvoirs publics. En voici un exemple : un curé révoqué par sentence de l'officialité perd tout droit au traitement, au logement, etc. : c'est là un effet civil sanctionné par le droit commun.

§ 4.

Appels des jugements des officialités. — Appels comme d'abus ou recours en cas d'abus.

I. **Appels canoniques. — Appels comme d'abus. —** Sauf disposition contraire de la loi canonique, on peut se pourvoir, devant l'officialité supérieure, contre les sentences des officialités diocésaines, et même contre les griefs et dommages infligés extra-judiciairement par l'évêque. Pour être utile, l'appel doit être interjeté endéans le terme fixé par la loi, comme dans la procédure civile.

L'officialité supérieure dont nous venons de parler, c'est l'officialité métropolitaine. Cependant il est toujours permis, en droit canon, d'appeler directement au Saint-Siége, *omisso medio*. Le Souverain-Pontife a quelquefois renoncé à ce droit de recevoir directement les appels des jugements en première instance; par exemple, dans le concordat fait avec François Ier en 1517[1]. Le concordat de 1801 a remis, à cet égard, la France sous l'empire du droit commun[2].

Outre ces appels réguliers et légitimes, les gallicans parlementaires et les jansénistes ont imaginé et fait passer dans les lois civiles un appel des sentences des officialités

1) V. de Champeaux, ouv. cité, tom. I, p. 66.

2) V. la bulle de circonscription des diocèses, *Qui Christi Domini*, du 3 des calendes de décembre 1801.

ecclésiastiques devant les tribunaux essentiellement incompétents de l'autorité séculière, c'est *l'appel comme d'abus*, dont nous avons à nous occuper particulièrement.

II. **Nature de l'appel comme d'abus dans l'ancien droit et dans le droit moderne.** — Considéré dans sa nature même, l'appel comme d'abus, tous les auteurs gallicans en conviennent, est un recours contre les empiétements de la juridiction ecclésiastique sur les droits de la puissance civile, et réciproquement contre les empiétements de celle-ci faits au préjudice de la première. « Ce qui de tout temps a caractérisé l'abus, dit Portalis, c'est la nature même de l'acte : l'acte abusif est celui qui a été fait sans pouvoir, au-delà de la juridiction ordinaire et naturelle[1]. »

1° *Dans l'ancien régime.* — Dans l'ancien droit, l'appel était destiné à maintenir les vraies limites des deux pouvoirs. En fait, il n'a jamais servi que contre les empiétements vrais ou prétendus de la puissance ecclésiastique. Les auteurs gallicans soutiennent que les cours chargées de recevoir les appels se bornaient à repousser les atteintes portées aux droits de la juridiction séculière, et à juger de l'observation des formes et des procédures ; mais en réalité, grâce à l'ambition des parlements, à l'absence de principes clairs et précis sur cette matière, grâce aussi à l'influence du calvinisme et plus tard du jansénisme, on étendit l'appel à tous les rapports de l'Église et de l'État, et aux matières les plus spirituelles ; et du jugement de la procédure on passa au jugement du fond même de la cause[2].

L'épiscopat s'est souvent plaint de l'extension toujours croissante des cas d'abus[3]. Le chancelier d'Aguesseau et Montesquieu lui-même ont joint leurs protestations à celles du clergé.

2° *Dans la législation actuelle.* — La révolution française

1) Rapport sur les art. organ. V. Mgr Affre, *De l'appel comme d'abus*, p. 208

2) V. édit de François 1er, août 1539; édit de Henri IV, décembre 1606, et autres, dans De Champeaux, ouv. cit.—Fleury, *Nouveaux opuscules*, 2e édit. pag. 156. 157 et 171 suiv.

3) Affre, ouv. cité, pag. 83 et suiv.

a renversé tout l'ancien édifice social et supprimé les officialités. Des principes tout nouveaux ont remplacé les maximes de l'ancienne constitution catholique. Néanmoins l'institution des appels comme d'abus a été maintenue; elle a été maintenue dans les lois nouvelles avec la même extension, le même vague et le germe des mêmes conflits[1]. Le nom seul a changé : cela s'appelle, dans les articles organiques, « *recours en cas d'abus* ». Pourquoi ce changement de nom? Quelques jurisconsultes prétendent qu'il n'y a plus aujourd'hui *d'appel comme d'abus* véritable; qu'il n'y a plus de possible, sous les institutions modernes, que le *recours en cas d'abus*. L'appel, disent-ils, indique une faculté accordée de juger le fond du droit, et il est porté devant une *cour judiciaire* supérieure. Or, le conseil d'État ne peut juger le fond du droit religieux, et il n'est pas un corps judiciaire[2]. M. Prompsault ajoute : « Il ne peut y avoir d'appel que » devant un tribunal supérieur. Le parlement, sous l'ancienne » législation, était ce tribunal supérieur, reconnu par l'Église » elle-même; mais, dans le concordat de 1801, le Souverain-» Pontife n'a plus reconnu au conseil d'État de juridiction sur » les officialités[3]. » On en conclut qu'aujourd'hui il n'y a plus de possible que le *recours*, le recours qui a uniquement pour objet de sauvegarder l'intérêt civil des citoyens et les droits de l'État. Le conseil d'État est chargé de recevoir les requêtes qui lui sont adressées à l'effet d'examiner si les droits des citoyens ou ceux de l'État ne sont pas compromis, si les lois civiles en matière ecclésiastique ont été convenablement appliquées.

D'autres jurisconsultes pensent, au contraire, et avec raison, que le recours en cas d'abus ne diffère aucunement, dans sa nature, de l'ancien appel comme d'abus.

a) Dans l'exposé des maximes qui ont servi de base aux articles organiques, Portalis déclare formellement que c'est l'ancienne institution que la loi a voulu faire revivre : « Que l'on compare, dit-il, cette disposition (art. 6 org.) avec » celle de l'art. 79 de nos libertés, et l'on demeurera con-

1) V. loi du 18 germinal X, art 6 et 7.

2) V. Gaudry, tom. I, p. 271-2.

3) V°. *Abus*, col. 36.

» vaincu que l'une et l'autre ont été entièrement rédigées » dans le même esprit. » Aussi se sert-il indifféremment du terme *appel* et du terme *recours*[1].

b) A ne le considérer que dans son essence et dans l'esprit de la législation, l'ancien appel était, non une plainte portée devant un *corps judiciaire* supérieur, mais un recours au *gouvernement*, ou au souverain, comme magistrat politique et comme protecteur des saints canons[2]. Que si l'ancien droit en attribuait la connaissance aux parlements, ce n'était pas aux parlements en tant que corps judiciaires, mais en tant que participant au *pouvoir exécutif*. « Lors même, dit Portalis, que la connaissance des appels comme d'abus appar» tenait aux cours de justice, ces cours en étaient saisies, » *omisso medio*, parce qu'elles étaient censées représenter » immédiatement le souverain[3] ». En réalité, cependant, le mélange des deux pouvoirs judiciaire et exécutif dans les parlements avait fait à la longue dévier l'appel de sa véritable signification. C'est pour lui rendre son vrai caractère que la loi du 18 germinal en a attribué la connaissance à un corps exclusivement administratif, au conseil d'État. » C'est » ramener l'appel comme d'abus à sa véritable institution, » ajoute Portalis, que d'en faire, ce qu'il n'aurait jamais dû » cesser d'être, le recours au gouvernement lui-même[4]. »

c) L'illusion des jurisconsultes partisans du premier système vient de ce que, dans l'ancienne jurisprudence, il existait des appels fondés sur le mal jugé des officialités, lorsqu'elles avaient à prononcer sur les causes *purement civiles* dont les lois du temps leur attribuaient la connaissance. En ce cas on pouvait dire que les parlements jugeaient le fond du droit, et en tant que cours de justice; mais, comme nous le verrons au n° IV, cette espèce d'appel ne constituait pas l'essence de l'institution. Nous y verrons également que M. Prompsault se trompe de tout quand il affirme que l'Église avait reconnu aux parlements le droit de recevoir les appels comme d'abus des décisions des officialités.

1) *Discours inédits*, p. 189 suiv. 195 suiv.
2) Portalis, p. 196.
3) P. 209.
4) P. 209.

Pour les raisons que nous venons de dire, il y a aussi divergence d'opinion sur la nature des sentences prononcées, dans le cas de recours, par le conseil d'État. Les uns pensent que ce corps rend un *véritable jugement*, et que ce jugement est une *peine*. D'autres croient qu'il ne fait que *déclarer*; sa déclaration n'est pas *une peine*, l'abus, en matière ecclésiastique, étant toujours supposé avoir pour principe la bonne foi et une confusion de droits et d'autorité. Cette deuxième opinion est essentiellement conforme à l'idée que Portalis nous donne de l'appel, qui est un recours à l'administration, au gouvernement. En tout cas, la déclaration du conseil d'État est sans sanction[1].

Ce désaccord sur un point en apparence si important et si fondamental vient de la grande confusion des principes que la loi établit en cette matière. Le vague, l'incertain, l'indéfini, a de tout temps été le caractère dominant de l'appel comme d'abus. Et l'on peut dire qu'aujourd'hui, comme autrefois, il y a dans les procédures de l'appel confusion des deux pouvoirs judiciaire et administratif. M. Gaudry fait remarquer que, même à ce seul point de vue, la loi de germinal exigerait une sérieuse révision.

Un décret du 25 janvier 1813 avait voulu donner à ces pourvois un caractère vraiment et purement judiciaire : mais heureusement cette loi n'a jamais été exécutée, et elle ne peut pas l'être[2]. Nous reviendrons plus loin sur ce décret.

III. **Historique des appels comme d'abus.** — Beaucoup de jurisconsultes, de canonistes et d'historiens du droit ecclésiastique font remonter l'institution de l'appel comme d'abus à Constantin ou à Justinien[3]. « Chez toutes les na-
» tions policées, dit M. Portalis, les gouvernements se sont
» conservés dans la possession constante de veiller sur l'ad-
» ministration des cultes, et d'accueillir, sous des dénomina-
» tions diverses, le recours exercé par les personnes inté-

1) V. Prompsault, ouv. c. — Gaudry, ouv. c. — De Cormenin, ouv. cit.

2) Voy. décret d'organisation du 29 juin 1814, comparé avec celui du 11 juin 1806, dans de Champeaux, à ces dates.

3) De Montlosier, Henrion de Pansey, Bernardi, Jauffret, dans Affre, *De l'appel comme d'abus*, p 10-11.

» ressées contre les abus des ministres de la religion. L'appel » comme d'abus ou le recours au souverain en matière ec» clésiastique se trouve consacré par toutes les ordonnances » et par les plus anciens monuments[1] »

On ne peut nier que, même dès le IVe siècle, il n'y ait eu, en matière spirituelle, de fréquents recours à l'autorité séculière, et que les empereurs ne soient souvent intervenus dans la solution de questions doctrinales et disciplinaires. Parmi ces actes il importe de distinguer ceux émanés des princes hétérodoxes, et ceux émanés des princes en communion avec l'Église de Rome. Les empereurs qui avaient embrassé la cause de quelque secte séparée de la grande Église, se conduisaient dans les affaires spirituelles en véritables maîtres, et ils revendiquaient sur la religion une vraie suprématie. Mais on ne peut raisonnablement se prévaloir de leur conduite pour appuyer la prétention de l'État chrétien à recevoir les appels. Il serait, par exemple, fort étrange d'entendre, au XIXe siècle, des magistrats catholiques invoquer contre l'Église les actes d'un Henri VIII, d'une Élisabeth, des rois de Suède et de Danemarck!

Les empereurs orthodoxes, de leur côté, reçurent sans doute aussi bien des recours formés en matière spirituelle; mais ces recours et les actes par eux posés à cette occasion n'ont rien de commun avec les appels comme d'abus. On peut ramener ces recours à quatre catégories différentes :

a) Il y a les recours exercés par le pouvoir spirituel luimême contre ceux qui troublaient l'exécution de ses jugements et l'observation de la discipline. L'Église y demandait l'appui du bras séculier, en conséquence des principes alors en vigueur et formulés dans les *Novelles*[2].

b) Il y a les recours contre les sentences des juges ecclésiastiques, exercés par les condamnés eux-mêmes, mais dans le but unique d'obtenir protection pour *se pourvoir devant un tribunal ecclésiastique supérieur*[3].

1) Rapport cité, p. 189-190. V. aussi Van Espen, tract. *De recursu ad principem*. — Gaudry, ouv. cit., l. c., p. 364 sqq.

2) Nov. 6, chap. I, § 8, et Nov. 137.

3) V. Nov. 6, 83 et 123. — Sozomène, *Hist. eccles.* Lib. VI, cap. VII. — Labbe, *Conc.* tom. III, p. 441-2; tom. VIII, p. 1154.

c). Il y a les recours formés par des évêques condamnés en première instance dans le concile de la province, mais tendant à obtenir de l'empereur qu'il favorisât la réunion *d'un concile plus nombreux pour y être jugés en appel*[1].

d) Enfin, il y a les recours formés par des évêques (comme par saint Athanase) qui, ayant été condamnés par un concile composé de prélats hérétiques, demandaient à l'empereur de pouvoir être jugés par leurs juges naturels, par un *concile légitime*[2].

En recevant ces divers recours, les princes ne dépassaient pas les limites d'une protection bien entendue; mais il n'y a rien dans leur conduite qui ait quelque analogie avec les appels comme d'abus, tels qu'ils ont été pratiqués par les parlements aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles.

Sans doute, depuis l'origine de l'Église, bien des violences, bien des abus de pouvoir ont été commis au nom de la religion par des princes soi-disant orthodoxes; mais l'opposition constante et énergique que l'Église y a faite n'a pas même laissé à ces excès la couleur d'une simple tolérance.

L'ensemble des lois romaines et des capitulaires des rois de France, comme l'ensemble des faits, repousse donc toute idée d'une institution qui aurait eu quelque ressemblance avec les appels comme d'abus. Ceux-ci ne commencèrent à s'introduire dans la pratique gouvernementale qu'au XVe siècle. Ils furent rares jusqu'au concordat de 1516, et ils ne furent définitivement et légalement établis qu'en 1539, par l'ordonnance de Villers-Cotterets[3]. Depuis lors jusqu'en 1789, la fréquence de ces recours et leur extension ont suivi les dispositions personnelles des membres des parlements. Ils ont été introduits en Belgique au XVIe siècle; mais l'attachement plus sincère à l'Église de nos souverains et de nos magistrats nous a préservés des excès dans lesquels les parlements sont tombés en France.

IV. **Examen des principes sur lesquels reposent les appels comme d'abus.** — Sous l'ancien régime, on

1) Concile d'Antioche de 341, can. 12.

2) S. Athanase, *Epist.* 51 *ad solitarios.* — Novelles 5 et 8.

3) V. De Champeaux, à cette date.

distinguait quatre espèces d'appels. Bien que les règles qui en dirigeaient l'usage ne puissent plus aujourd'hui avoir une application aussi étendue, cependant on retrouve ces quatre espèces d'appels dans la loi du 18 germinal an X. L'énumération des cas d'abus faite à l'art. 6 est prise des *anciens auteurs et des anciennes ordonnances*. Comme Portalis l'avoue, c'est l'ancienne jurisprudence des parlements que l'on a voulu y remettre en vigueur, à peu près comme s'il n'était intervenu aucun changement politique. « Que l'on » compare cet article 6 avec l'article 79 *des libertés de* » *l'Église gallicane*, et l'on demeurera convaincu que l'un et » l'autre ont été entièrement rédigés dans le même esprit[1]. »

Première espèce. — Les premiers appels étaient fondés *sur les atteintes portées directement aux droits des deux juridictions*. Ce premier genre, qui constitue plus particulièrement l'essence de l'institution, était destiné à empêcher l'usurpation de la juridiction laïque par les juges d'Église et réciproquement. Qu'en faut-il penser ?

a) Considéré à un point de vue général et abstrait, cet appel n'a rien que de légitime. Il est hors de doute que l'on peut recourir à l'intervention du pouvoir séculier contre les actes émanés d'un juge ou d'un tribunal ecclésiastique, lorsque ces actes, sortant de la sphère de la puissance spirituelle, constituent un empiétement réel sur le domaine de la juridiction temporelle. Ce droit est basé sur le principe même de l'indépendance des deux pouvoirs, et il est réciproque[2]. Mais si le principe est inattaquable en théorie, en pratique il ouvre la porte à un arbitraire dangereux. Sous l'ancien régime, les parlements s'étaient constitués eux-mêmes juges des limites des deux juridictions, tandis qu'elles auraient dû être fixées par l'action commune des deux pouvoirs, par un concordat.

b) Ce recours à l'autorité supérieure administrative pourrait même aujourd'hui, s'il était toujours bien entendu, devenir une mesure de protection réelle à l'égard de la religion et du clergé. Suivant les lois actuellement en vigueur[3],

1) Portalis, *Rapport* cité, pag. 195.

2) Voy. Phillips, ouv. cit. tom. 2, p. 410. — Devoti, Jus can. univ., tom. I, p. 384-5.

3) Nous apprécierons ces lois, ci-dessous, chap. VII.

il peut arriver que, pour abus et excès de pouvoir commis dans l'exercice de ses fonctions, un ministre du culte doive être livré à la sévérité des tribunaux. Si la loi n'a pas établi un corps public chargé d'apprécier les circonstances dans lesquelles ces mesures sévères doivent être employées, chaque citoyen aura le droit de déférer la cause à la justice séculière, et les ministres de la religion seront ainsi sans cesse exposés à la fureur anti-religieuse, aux accusations les plus fausses et les plus scandaleuses. Au contraire, l'institution d'une magistrature chargée de vérifier en quels cas il serait loisible aux particuliers de poursuivre les ecclésiastiques concilierait, autant que cela se peut sous la loi actuelle, les intérêts de la justice et ceux de la religion.

c) Toutefois, quel qu'en soit le principe, ce premier genre d'appel n'est plus possible dans l'état actuel de la société belge. Ainsi que nous le montrerons plus tard, dans notre organisation sociale et politique, les usurpations de pouvoirs, les excès et les abus commis *en matière spirituelle*, sont choses pleinement indifférentes aux yeux de l'autorité séculière[1]. L'usurpation de fonctions et les excès commis par les ecclésiastiques, même pendant l'exercice de leurs fonctions, *dans l'ordre des intérêts civils et politiques*, constituent des crimes ou des délits de droit commun, qui doivent être poursuivis de la manière ordinaire, devant les *tribunaux ordinaires*[2].

Deuxième espèce. — La seconde espèce d'appel était fondée *sur l'irrégularité des procédures* suivies dans les tribunaux ecclésiastiques. Elle était considérée comme une des applications du principe de la protection que le souverain prétendait accorder à l'Église. Le souverain disait : « En » qualité de protecteur de l'Église, je ferai exécuter vos » jugements, même en matière spirituelle; mais il me faut » une garantie de leur équité; cette garantie je la trouve » non dans la révision du jugement, dont le fond n'est pas » de ma compétence, mais dans l'observation de certaines » formes tracées d'un commun accord; c'est uniquement de » l'observation de ces formes que les parlements, sur l'appel

1) Const. art. 14 et 16.

2) Const. art. 14, 16, 6 et 94. Voir liv. IV, c. III.

» des prévenus, auront à juger, renvoyant le fond de la
» cause, dans le cas où ces procédures auraient été violées,
» devant un tribunal ecclésiastique supérieur[1]. »

a) Ce second genre d'appel ne sort pas des limites rigoureuses de la puissance séculière; on en comprend facilement le principe. Mais, encore une fois, en pratique il était très dangereux et inopportun. Il en résultait de très graves abus : d'un côté, les juges laïques ne disaient point en quoi la procédure avait été violée, ce qui les exposait à l'arbitraire; d'un autre côté, ils cassaient souvent un jugement pour violation d'une forme peu essentielle. Or, quand on considère que la science de la procédure est extrêmement difficile, et que partant il devait arriver dans ces jugements de fréquentes irrégularités, il est aisé de comprendre quels désordres de pareils principes devaient amener dans l'exercice de la juridiction contentieuse de l'Église.

b) Sous nos institutions modernes, il est impossible et même absurde : la puissance séculière a cessé d'être la protectrice de l'Église; elle n'a plus à donner et ne donne plus, en réalité, de sanction aux prescriptions de l'autorité religieuse; — et les officialités ecclésiastiques, en tant qu'institutions *légales*, dont les procédures avaient été arrêtées d'un commun accord, ont été abolies et ne peuvent être constitutionnellement rétablies.

Troisième espèce. — Les troisièmes appels étaient fondés sur le mal jugé des officialités ecclésiastiques, lorsqu'elles avaient à prononcer sur *les causes civiles et temporelles* dont les lois de l'époque leur attribuaient la connaissance.

a) En jugeant en appel les causes *vraiment temporelles* que la constitution particulière de nos pays mettait dans les attributions des officialités ecclésiastiques, les parlements ne commettaient certainement aucun empiétement de principe. Nous pouvons, en ce sens, souscrire à ces paroles de Portalis : « Dans les causes dont la connaissance n'appar-
» tenait à l'Église que par concession expresse ou tacite
» du souverain, l'appel comme d'abus était, comme l'appel
» ordinaire, un recours interjeté à titre de dévolution,

1) Voy. édit. de 1695.—Affre, ouv. cit. p. 211. sqq.— Philipps, l. c. p. 410. — Pey, ouv. cit. tom. III, p. 255.

» comme de l'inférieur au supérieur, un recours que l'on » aurait pu, sans blesser les lois de l'Église, établir et autoriser par appel simple devant les tribunaux séculiers[1]. »

Mais reste la question de savoir quelles sont « *les causes » dont la connaissance appartient à l'Église par concession » tacite ou expresse du souverain* ». Nous avons vu[2] que, suivant les principes du gallicanisme, ce sont toutes celles dans lesquelles il entre un élément temporel, matériel, extérieur. C'était là le grand danger de ces troisièmes appels. Sous le prétexte « de temporalité », les parlements jugeaient le fond des causes les plus essentiellement spirituelles.

b) Dans l'ordre actuel des choses, toute juridiction contentieuse en matière *temporelle-civile* ayant été enlevée à l'Église et à ses tribunaux, il ne peut plus être question de semblables appels.

Quatrième espèce. — La quatrième espèce d'appel s'exerçait *dans les matières spirituelles elles-mêmes,* sur les objets réglés par les canons et protégés par la loi civile. Une déclaration de Henri IV, de 1605, portait : « Les appellations comme d'abus ont toujours été reçues quand il y a » contravention aux saints décrets, conciles, constitutions » canoniques, ou quand il y a entreprise sur les droits et » libertés de l'Église gallicane[3]. » Le même monarque, dans son ordonnance de 1606, défendait bien, à la vérité, aux cours souveraines « de mettre les parties hors de cour et de procès sur les dites appellations comme d'abus »; il leur ordonnait bien « de prononcer toujours par bien et mal et abusivement, et de condamner à l'amende du fol appel[4] », le juge laïque n'en était pas moins appelé à décider si le juge ecclésiastique avait bien ou mal appliqué les lois de l'Eglise.

L'art. 6 de la loi de germinal a renouvelé en termes généraux et très absolus ce quatrième genre d'appels. Comme nous le verrons au chapitre III de notre IVe livre,

1) Ouv. cit., p. 198.

2) V. pag. 368 suiv.

3) V. Portalis l. c. p. 151.

4) V. aussi Ordonnance de 1695, art. 37.— De Champeaux, à ces dates.

tous les cas d'abus qui ouvrent le recours au conseil d'État et qui sont énumérés en cet article, sont relatifs *aux matières spirituelles et canoniques*.

Ces appels n'auraient jamais dû trouver place dans la législation d'un pays catholique ; on les conçoit moins encore dans l'organisation sociale actuelle.

a) C'est un dogme fondamental du catholicisme qu'en matière de doctrine, de discipline et de jugements canoniques, le pouvoir ecclésiastique est indépendant, dû pouvoir civil. Or, où est cette indépendance, si le tribunal séculier a le droit de réformer les décisions du tribunal ecclésiastique? En quoi un État dans lequel ce prétendu droit serait universellement admis et pratiqué différerait-il en réalité de l'Église anglicane, par exemple? La différence serait toute à l'avantage de cette dernière : les tribunaux anglais ne donnèrent jamais le spectacle scandaleux des anciens parlements.

b) C'est un principe universel de droit et de jurisprudence que tout législateur est l'interprète né de sa loi : « *Tam conditor quam interpres legum*, dit le droit romain, *solus imperator juste existimatur*[1] ». Et le droit canon de son côté ajoute : « *Ut igitur unde jus prodiit interpretatio quoque procedat*[2] ». C'est donc à l'Église, à l'Église seule qu'il appartient de décider comment ses lois doivent être entendues.

c) Il existe entre l'Église et l'État, en ce qui concerne les objets qui leur sont exclusivement propres, une véritable réciprocité, conséquence de leur souveraineté respective. Eh bien! pour faire ressortir l'inadmissibilité des appels comme d'abus, il suffit, en partant de cette mutualité de rapports, d'attribuer hypothétiquement à l'Église vis-à-vis de l'Etat le même droit de recevoir les appels. Car s'il appartient à la puissance séculière de veiller scrupuleusement à ce que les tribunaux ecclésiastiques procèdent et jugent conformément aux canons, il est certes d'une importance bien autrement grande pour l'Église que les tribunaux séculiers observent et exécutent les lois de l'équité.

Mais il est évident que de semblables principes ne sauraient prévaloir sans détruire la distinction et l'indépendance légitime des deux sociétés.

1) Leg. ult. Cod. De leg. I, 14.

2) Cap. *Inter alia*, 31, *De sent. Excomm.* V, 39.

d) Ces appels sont formellement condamnés par l'Église[1]; et les lois qui les établissent tombent sous le n° VII, § I, de la bulle *Apostolicae Sedis*, que nous avons cité ci-dessus[2].

e) Dans l'état actuel de la société et de la législation, l'appel comme d'abus serait, en outre, un ridicule anachronisme. Pour s'en convaincre il suffit de voir la différence radicale qui existe entre le régime politique actuel et le régime ancien.

Sous l'ancienne constitution, qui reposait tout entière sur l'alliance de l'Église et de l'État, la religion tenait essentiellement à la loi civile elle-même. Elle présidait à la naissance, au mariage, à la mort; elle suivait le citoyen dans toutes ses fonctions publiques, judiciaires et administratives. On comprend que la participation à ses bienfaits ait alors été, jusqu'à un certain point, — sans pouvoir cependant justifier les appels dont nous parlons, — sous la protection des magistrats chargés de garder les intérêts civils des individus. D'autre part, les membres des parlements devaient être catholiques; il y avait même parmi eux des conseillers clercs, défenseurs nés de la religion. Les parlements auraient pu ainsi, sans un danger immédiat pour l'Église, s'occuper de quelques-uns de ses intérêts.

Mais cet état de choses est complètement changé. Sous le régime de la liberté des cultes, le magistrat n'a plus, d'aucune manière, à intervenir dans les actes relatifs à la position religieuse des citoyens. Tant que les intérêts civils ou politiques ne sont pas froissés ou méconnus, son incompétence est absolue. Aujourd'hui la mission de l'État vis-à-vis de la religion se réduit à deux choses : la protéger, en garantissant la libre profession des croyances et la pratique de chaque culte; et la surveiller, en empêchant que, sous prétexte de liberté religieuse, on ne porte atteinte à l'ordre public ou moral.

1) V. Concile d'Antioche de 341, can. 11 et 12, dans Gratien, Caus. XXI, can. *Si quis a propria*, q. 5. — Lettres apostoliques du 22 août 1851, dans *Recueil* cité, p. 293.—Syllabus prop. XLI.— *Réclamations du Saint-Siége contre les articles organiques*. Ibid. pag. 554. — Bulle *Apostolicae Sedis*, oct. 1869, § I, n. VII.

2) P. 406.

La protection comme l'entendaient les gallicans d'autrefois, et sur laquelle Portalis veut encore fonder l'appel, cette protection n'est vraiment plus possible. En voici les raisons :

Par l'appel, on veut obliger le clergé à l'exécution de certains canons, et même des libertés de l'Église gallicane. Mais, en vertu de sa constitution actuelle, l'État ne peut imposer à personne ni religion, ni opinions, ni règles canoniques quelconques. Le clergé, comme le reste des citoyens, jouit de la liberté de conscience.

Vous vous dites les protecteurs de la religion, et vous voulez en faire exécuter les canons : mais faites donc exécuter ceux de ces canons qui condamnent les protestants, les juifs, tous les dissidents !

Vous voulez protéger les canons : mais quels canons ? ceux de l'Église apparemment ? Or, il vous faut savoir que la constitution même de l'Église, qui est bien plus qu'un canon, dit clairement que c'est à l'Église elle-même qu'appartient le droit de les interpréter et de vous les enseigner.

Vous voulez protéger les canons : mais les connaissez-vous ? Où sont les clercs qui autrefois siégeaient dans les parlements ? Autrefois les membres des parlements devaient être catholiques : tous les membres du conseil d'État le sont-ils[1] ?

L'État, dit-on, ne peut permettre que les citoyens soient opprimés par le clergé. Dans l'ordre des intérêts civils et politiques, c'est vrai ; mais l'État n'a pas la mission d'empêcher l'oppression dans le seul domaine de la conscience et de la religion. D'ailleurs, cette oppression est impossible, puisque l'obéissance de la part des fidèles est essentiellement libre, et que le clergé ne peut contraindre personne à être ou à demeurer catholique.

1) Voyez de Cormenin, dans *Journal français des conseils de fabrique*, tom. V, p. 152, 156, 271. — Affre, ouv. cité, pag. 250 sqq.

CHAPITRE IV.

Pouvoir de l'Église en matière d'enseignement. — Loi de 1842.

I. **Matière mixte.** — Envisagé d'une manière générale, l'enseignement est une des matières que nous appelons mixtes : il intéresse à la fois l'ordre religieux et l'ordre civil; ni l'Église ni l'État ne peuvent y rester indifférents. Toute la difficulté consiste à déterminer la part d'autorité qui revient à chacune des deux puissances dans l'organisation de l'instruction. En théorie ce partage des droits est facile.

II. **Pouvoirs de l'Église.** — L'Église seule a reçu de Dieu, avec le privilége de l'infaillibilité, la mission de conserver, de propager et d'intimer la doctrine du salut, c'est-à-dire la doctrine révélée, dogmatique et morale : « *Ite docete omnes gentes... docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*[1]. »

A ce droit de l'Église, droit universel, correspond pour l'humanité l'obligation également universelle d'accepter ses enseignements, de se soumettre à ses décisions, et d'obéir aux lois qu'elle croit devoir porter pour favoriser la diffusion de la doctrine chrétienne et arrêter la propagation des doctrines contraires.

Nous avons vu jusqu'où s'étend le pouvoir de l'Église vis-à-vis des infidèles[2]. A l'égard des chrétiens son autorité est entière et parfaite; elle peut user de la contrainte dans les limites de son droit de punir[3].

Ce droit général comprend les droits particuliers suivants :

a) Le droit de propager *extérieurement* la doctrine

1) S. Matth. XXVIII, 19, 20.

2) V. ci-dessus, pp. 266 et suiv.

3) V. ci-dessus, pouvoir de l'Église sur les hérétiques, pp. 273 et suiv.

révélée, c'est-à-dire par prédications orales, catéchismes, lettres pastorales, décrets dogmatiques, etc. : seule elle est juge de la forme et du mode à employer ; elle définit et prononce souverainement ;

b) Le droit d'employer tous les moyens propres à la conserver et à la défendre ; — conséquemment, le droit de condamner les erreurs contraires, de prohiber les livres qui les renferment, de punir les chrétiens qui les propagent ;

c) Le droit d'intervenir directement et à *titre d'autorité* dans l'instruction religieuse et morale des fidèles ; par conséquent, le droit de surveiller et de contrôler, sous ce rapport, tout enseignement qui leur est donné, soit en famille, soit dans les établissements d'instruction publics ou privés, supérieurs ou inférieurs. A l'Église donc d'approuver les professeurs et les livres qui servent à l'enseignement de la religion. Non-seulement l'État ne peut point chercher par des moyens directs ou indirects à réduire l'Église au silence, il doit au contraire aplanir les voies à la propagation de la doctrine du salut, en favoriser la diffusion[1].

Cette doctrine est celle que le Saint-Siége a équivalemment sanctionnée en condamnant les propositions contraires du syllabus (XXXIII, XLV et XLVII). Nous pouvons l'exprimer de la manière suivante :

« Non-seulement il appartient *uniquement* à l'autorité ecclésiastique, en vertu d'un droit essentiel, de diriger l'enseignement de la théologie et l'éducation du clergé, mais de plus cette autorité a le droit d'intervenir dans la direction des écoles publiques où se fait l'éducation de l'enfance et de la jeunesse chrétienne ; car les chrétiens sont aussi sujets de l'Église ; et l'Église a même le droit exclusif de diriger leur éducation en ce qui concerne l'enseignement et la pratique de la religion. Conséquemment, le pouvoir civil doit admettre son intervention, *à titre d'autorité*, dans la discipline des écoles, dans le régime des études, dans le choix ou l'approbation des maîtres, afin d'écarter tout ce qui blesse la foi ou la morale chrétienne.

1) Voyez ci-dessus, liv. II, chap. III, art. 2 en entier.— V. Pey, *De l'autorité des deux puissances*, Part. III, ch. 4, § 6. — Phillips, ouv. cité, tom. II, p. 391 et suiv.

» La bonne constitution de la société civile ne demande » nullement, elle ne permet même point que les écoles po- » pulaires ou les établissements d'enseignement supérieur » soient soustraits à l'autorité de l'Église et à son influence » salutaire, pour être pleinement subordonnés aux volontés » du pouvoir civil, se façonner selon les vœux ou les capri- » ces des gouvernants, et suivre le courant des opinions, » des idées ou des erreurs générales de l'époque. »

III. **Droits de l'État.**—L'instruction *civile* est, après l'instruction religieuse, le premier moyen de civilisation d'un peuple. La favoriser et la propager est le premier devoir des pouvoirs publics. La société est obligée de promouvoir l'enseignement *scientifique*, *littéraire et technique* ou *industriel*; elle doit, en outre, prémunir ses membres contre la fraude et l'injustice, en leur donnant les moyens faciles de connaître les *personnes* et les *choses*, les *droits* et leur *matière*, ainsi que les lois qui règlent les relations des personnes, la jouissance et l'usage des choses, l'exercice des droits.

Ayant pour mission, non de se substituer aux citoyens, non de concentrer entre ses mains leur activité, leurs droits et leurs devoirs personnels, mais uniquement de favoriser, de protéger l'œuvre de leur perfectionnement intellectuel, physique et moral[1], le pouvoir social doit, en matière d'enseignement, laisser l'initiative à la liberté individuelle, et lui-même ne prêter sa coopération positive que là où elle est nécessaire, ni fonder des établissements d'instruction officiels que lorsque l'insuffisance des établissements libres ou privés est constatée. Toutefois, il peut et il doit exercer sur ces dernières institutions un contrôle sérieux et efficace, et y maintenir l'enseignement des différentes branches de la science dans les limites qne nous avons tracées en parlant de la liberté des cultes[2].

C'est aux parents à procurer à leurs enfants un degré d'instruction et un genre de vie adaptés à leur position. Mais l'État a incontestablement le devoir de remédier à la négligence honteuse et dénaturée de ceux qui, oubliant la première de leurs obligations, laissent leurs enfants sans

1) V. ci-dessus, p. 55 et suiv.
2) V. ci-dessus, p. 354.

éducation, les habituent à l'oisiveté, à la misère et au crime. Si la société doit étendre sa prévoyance sur les infortunés qui sont incapables de pourvoir par eux-mêmes à leurs besoins physiques, à combien plus forte raison doit-elle veiller sur les innocentes créatures qui ne peuvent même pas connaître le mal moral dont elles sont menacées, loin qu'elles le puissent prévenir. Mais la manière dont l'État doit accomplir ce devoir est une question délicate entre toutes. Il ne peut jamais lui être permis de prendre la direction de la famille, d'usurper la puissance paternelle, ni de porter atteinte à la liberté qu'ont les enfants de se choisir une profession.

IV. **Conciliation des droits.**—Rien ne serait plus aisé que d'organiser l'instruction publique dans la société, s'il était possible et permis de séparer l'enseignement civil de l'enseignement religieux, l'enseignement scientifique, littéraire et technique de l'enseignement dogmatique et moral, ou si seulement le professeur civil pouvait rester neutre devant les dogmes de la révélation; mais cela est absolument impossible dans la pratique.

1° *La séparation est impossible.* — Elle est impossible dans n'importe quelle branche, dans n'importe quel degré de l'enseignement

a) *Impossible dans l'enseignement primaire.* — Il est tout d'abord évident que l'enseignement primaire ne peut être séparé de la religion. La religion doit former la base invariable de toute éducation; l'école est destinée à former le moral des enfants d'après les vérités positives du christianisme. Portalis, en présentant au corps législatif, le 13 germinal an X, les résultats de l'enquête ordonnée par le premier consul sur l'état de l'enseignement en France, disait : Il est temps que les théories se taisent devant les » faits. Point d'instruction sans éducation, et point d'éducation sans morale et sans religion. Les professeurs ont » enseigné dans le désert. L'instruction est nulle depuis » dix ans; il faut prendre la religion pour base de l'éducation. Ainsi toute la France appelle la religion au secours » de la morale et de la société. »

Or, l'instruction morale et religieuse n'est point, comme

l'instruction purement intellectuelle, une leçon qui se donne en passant, à une heure déterminée, après laquelle il n'en soit plus question, comme serait une leçon de catéchisme faite à l'église quelques fois par semaine; non, c'est une affaire longue, pénible et de tous les instants, parce que c'est la partie la plus importante de l'enseignement primaire. C'est pourquoi, comme l'a dit M. Guizot à la chambre des députés, en 1833 : « il faut que l'atmosphère générale » de l'école soit morale et religieuse; il s'agit ici d'éducation » encore plus que d'enseignement. L'instruction religieuse » s'associe à l'instruction tout entière, à tous les actes du » maître et des enfants... Messieurs, prenez garde à un fait » qui n'a jamais éclaté peut-être avec autant d'évidence que » de notre temps : le développement intellectuel, quand il » est uni au développement moral et religieux, est excellent; » mais le développement intellectuel tout seul, séparé du » développement moral et religieux, devient un principe » d'orgueil, d'insubordination, d'égoïsme, et par conséquent » de danger pour la société. »

Les chefs du mouvement libéral de la Restauration étaient d'accord avec le célèbre protestant : « L'autorité religieuse, » disait M. Cousin à la Chambre des Pairs, doit être représentée d'office dans l'éducation de la jeunesse, tout comme » l'autorité civile. Nous ne voulons pas mêler le moins du » monde la religion aux choses de la terre; mais il est » question ici de la chose religieuse elle-même. Nous sommes » les premiers à vouloir que la religion reste dans le sanctuaire; mais l'école publique est un sanctuaire aussi, et la » religion y est au même titre que dans l'Église ou dans le » temple. »

b) *Impossible dans l'enseignement supérieur.* — Pour s'en convaincre, il suffit de passer en revue les différentes branches de la science, et de voir les rapports essentiels qu'elles ont avec la religion.

Dans le domaine de la philosophie, ne rencontre-t-on point à chaque pas les dogmes fondamentaux de la religion : Dieu, Être infini, Créateur, Providence; — l'âme, sa liberté, sa responsabilité, son immortalité?

Peut-on faire l'histoire de l'humanité sans rencontrer les grandes questions de la création, de l'unité de l'espèce hu-

maine, de la chute, de la rédemption par le Christ, de l'Église, de la papauté, de son action sur le monde? Ces faits et ces dogmes dominent toute l'histoire; les écarter serait mutiler, tronquer la science elle-même.

Peut-on parler de la science médicale sans toucher aux problèmes du matérialisme, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme; sans examiner la licéité de telles ou telles pratiques, comme de l'embryotomie; sans tenir compte de la nécessité de la régénération spirituelle par le baptême, etc.?

Il en est de même du droit : il faut absolument, pour que son étude soit vraiment scientifique, rechercher les origines du droit en général, la source de la morale publique et privée, étudier la constitution morale de l'homme, de la famille, de la société, déterminer les rapports de la politique avec la religion, de l'État avec l'Église, etc.

Enfin la littérature elle-même n'est-elle point l'expression fidèle des croyances et de la moralité de la société ?

2° *La neutralité est impossible.* — D'un autre côté, sur toutes ces questions, points de contact nécessaires entre la science religieuse et la science profane, le maître ne peut pas se borner à énoncer les solutions différentes, à respecter tous les sentiments, et à demeurer neutre entre ceux qui affirment et ceux qui nient. Il est absurde autant qu'immoral de vouloir rester indifférent en face de la vérité reconnue. L'indifférence est ici une véritable trahison, trahison d'autant plus grande que l'État chrétien, aussi bien que les particuliers, est en principe tenu de favoriser le développement, l'extension de plus en plus grande de la religion, et qu'en manquant à ce devoir essentiel, il méconnaît les plus graves intérêts de la société elle-même[1].

On en convient pour l'université et le collége : des livres neutres et des professeurs neutres, ce sont des chimères ou des mensonges, cela est trop évident. Mais la neutralité n'est-elle point possible dans l'enseignement primaire ? N'est-elle pas même aisée à réaliser, puisqu'il ne s'agit que d'enseigner l'alphabet, l'écriture, la lecture et les quatre règles du calcul ? Non ; car, comme nous le disions tout-à-l'heure, l'enseignement primaire, réduit à ces proportions, ne répon-

1) Voyez ci-dessus, pag. 97 chap. III en entier.

drait plus à sa mission. D'ailleurs, où trouver même un livre de lecture neutre, un livre qui ne porte aucune empreinte d'un dogme religieux et d'une morale déterminée ? Sir Robert Peel a cité, un jour, un rapport du comité des écoles de Boston, aux États-Unis, déclarant que ce livre neutre on l'avait vainement cherché, et que, de l'absence d'un bon livre de lecture dans l'école, était née une absence alarmante d'éducation morale. « Mais, dit M. Dechamps, si on découvrait un tel livre, où rencontrera-t-on un maître neutre, » sans convictions religieuses ou philosophiques, ou du » moins qui jamais ne les exprimerait ? Ce maître aura une » opinion, des convictions, une intelligence, une âme ; et » plus son intelligence sera active et son âme expansive, » plus il les répandra chaque jour, à toute heure, sur les » enfants de son école. Comment fera-t-il pour ne pas se » laisser pénétrer par ses élèves, pour que sa parole ne » reflète rien de ses idées, pour que son regard n'ait aucune » expression, et son enseignement aucune couleur, aucune » portée, aucun sens ? Ce maître neutre et mécanique serait » ou hypocrite ou idiot, et ressemblerait fort au joueur de » flûte de Vaucanson[1]. »

Le Souverain-Pontife avait donc l'assentiment de tous les hommes sensés quand il condamna la proposition suivante du syllabus (XLVIIIe) : « Des catholiques peuvent » approuver un système d'éducation en dehors de la foi » catholique et de l'autorité de l'Église, et qui n'ait pour » but principal que la connaissance des choses purement » naturelles et la vie sociale sur la terre, » c'est-à-dire un système d'éducation prétendu neutre ou indifférent.

V. **Entente nécessaire, loi de 1842.** — L'État n'a donc ni la mission, ni le pouvoir, ni l'aptitude nécessaires pour organiser à lui seul l'éducation complète de l'enfance et de la jeunesse de l'un et de l'autre sexe. L'enseignement est une matière qui doit être réglée à l'amiable ; c'est un objet sur lequel les rapports de l'Église et de l'État doivent être déterminés par un concordat, auquel servent de base les

1) *L'école dans ses rapports avec l'Église, l'État et la liberté*, article publié dans la *Revue générale* de 1868.

principes que nous venons d'exposer. Là où règne l'unité religieuse et l'union des deux pouvoirs, dans l'État catholique, la nécessité de l'accord résulte du principe fondamental même de la constitution. Mais, même sous le régime de la séparation, de la liberté des cultes, l'entente est nécessaire ; car, d'une part, l'Église peut exiger que l'État ne mette point d'entrave à l'exercice des droits qu'elle a sur les fidèles, et, de l'autre, les sujets peuvent aussi exiger qu'il respecte leur liberté religieuse, qu'il organise l'enseignement public de manière à l'accorder avec leurs croyances, et à ne froisser en rien leur conscience. Pour concilier tous les droits et tous les intérêts, voici à peu près sur quelles bases l'entente pourrait s'établir.

1° Donner la plus grande extension à la liberté d'enseignement ; car cette liberté est une conséquence ou si l'on veut une des formes, un des modes de la liberté des cultes. L'État ne doit intervenir que là où les établissements libres font défaut et en vue de les suppléer. Toutefois, comme nous l'avons déjà dit, la liberté doit être contenue dans les limites de la morale publique.

2° Dans l'organisation des établissements publics ou officiels, il faut, en fait de religion, consulter les besoins et les sentiments de la population, établir des écoles proprement *confessionnelles*, quand on le peut, quand le chiffre des dissidents le permet ; quand l'immense majorité des habitants appartient à une même communion religieuse, comme en Belgique, régler, de concert avec les parents, la position des enfants qui sont d'une autre religion. Dans tous les cas, la religion doit être enseignée sous la direction des ministres du culte auquel appartient l'école, et sous les garanties et conditions à déterminer d'un commun accord.

Voici, par exemple, l'économie de la loi belge de 1842 sur l'enseignement primaire. Cette loi peut servir de modèle.

Le principe fondamental, en ce qui concerne la religion, se trouve dans l'article 6 : » L'instruction primaire com-
» prend *nécessairement* l'enseignement de la religion et de
» la morale. L'enseignement de la religion et de la morale
» est donné sous la direction des ministres du culte pro-
» fessé par la majorité des élèves de l'école. Les enfants qui

» n'appartiennent pas à la communion religieuse en majorité » dans l'école seront dispensés d'assister à cet enseignement. »

Ainsi, l'enseignement religieux fait nécessairement partie du programme des écoles primaires officielles ou communales; et nul ne peut être dispensé de suivre cet enseignement, quand il appartient au culte de la majorité. Pour en être dispensé, il faut être d'un autre culte.

Voilà le principe. Le législateur a, de plus, entouré son exécution de garanties si fortes et si loyales, que le clergé n'a pas hésité à s'associer à l'État. Ces garanties concernent :

a) Le choix des instituteurs. — Ils doivent être munis d'un diplôme délivré soit dans les écoles normales de l'État, soit dans les écoles normales épiscopales agréées. Les écoles normales de l'État sont soumises, pour ce qui concerne l'enseignement religieux et moral, à l'inspection et à la surveillance ecclésiastiques ; depuis leur création, leurs directeurs sont des prêtres catholiques; à chaque section normale est attaché un prêtre pour l'enseignement de la religion;

b) La direction de l'enseignement de la religion et de la morale. — L'enseignememt est donné par l'instituteur, mais sous la direction du curé de la paroisse. S'il était constaté que le maître d'école ne se montre point apte à remplir sa mission par défaut de moralité, de science religieuse, etc., il devrait être révoqué ;

c) La surveillance et l'inspection des écoles au point de vue de l'enseignement religieux. — Non-seulement cet enseignement est surveillé par les délégués du culte professé par la majorité des élèves (inspecteurs ecclésiastiques, diocésains et cantonnaux), mais encore les ministres du culte et les délégués de son chef ont, en tout temps, le droit d'inspecter l'école. L'organisation de cette surveillance et de cette inspection a été laissée aux chefs des diocèses ;

d) La commission centrale de l'enseignement primaire— Les chefs des cultes peuvent se faire représenter à l'assemblée annuelle, ou *commission centrale*, des inspecteurs provinciaux civils. Cependant, comme cette commission ne peut rien statuer à l'égard des questions religieuses, lesquelles sont exlusivement du ressort de l'autorité spirituelle, les délégués n'y ont que voix consultative ;

e) Le choix des livres. — Les livres destinés à l'enseignement primaire, dans les écoles soumises au régime de l'inspection, sont examinés par la commission centrale et approuvés par le gouvernement, à l'exception des livres employés exclusivement pour l'enseignement de la religion, lesquels sont approuvés par les chefs des cultes seuls. Les livres de lecture employés en même temps à l'enseignement de la religion sont soumis à l'approbation commune du gouvernement et des chefs du culte.

f) Les conférences cantonnales. — Dans ces conférences l'inspecteur ecclésiastique dirige, à son tour, mais exclusivement, les travaux qui ont pour objet l'enseignement de la religion et de la morale.

La loi a donné une sanction positive à toutes ces garanties, art. 26 : « Aucune école ne pourra obtenir ou conserver » un subside ou une allocation quelconque de la commune, » de la province ou de l'État, si l'autorité qui la dirige ne » consent à la soumettre au régime d'inspection établi par la » présente loi. »

Cet article s'applique à toute l'organisation de l'instruction primaire, et sa conséquence est très importante en ce qui concerne l'enseignement de la religion : s'il n'est pas donné, ou s'il est mal donné dans une école communale, celle-ci ne se trouve plus dans les conditions essentielles établies par le législateur, et tout subside doit lui être retiré[1].

3° Les principes qui ont fait admettre la loi transactionnelle de 1842 sur l'enseignement primaire, demanderaient que l'on fît quelque chose d'analogue pour tous les établissements officiels d'instruction, même supérieurs. C'est le seul moyen de ne pas porter atteinte à la liberté des cultes et de la conscience; sinon l'État devrait s'abstenir, d'une manière absolue, et se reconnaître entièrement incompétent en matière d'instruction et d'éducation[2].

1) Voyez de Haulleville, *De l'enseignement primaire en Belgique*, Bruxelles 1870.

2) Voyez Labis, *Le libéralisme, la francmaçonnerie et l'Église catholique*, 2e part., chap. VI, §§ 1 et 2.

CHAPITRE V.

Pouvoir de l'Église sur le mariage. — Le mariage civil.

Réforme nécessaire.—La partie de notre droit civil qui gouverne le mariage est très imparfaite. Elle ne saurait se défendre au tribunal de la raison et de la conscience; son autorité morale est nulle. D'ailleurs, même sur les points les plus délicats, beaucoup de ces principes sont mal définis, ce qui est une cause de dissentiments très graves parmi les légistes, et de contradictions fréquentes dans la jurisprudence des tribunaux. Ces dissentiments et ces contradictions, qui trop souvent se ressentent des passions religieuses ou politiques, sont de nature à compromettre la stabilité de la famille, cette première assise de l'ordre social. Aussi la nécessité d'un remaniement de la législation est-elle comprise et avouée par les meilleurs esprits. On a vu des hommes voués par profession à l'étude des lois, comme M. Batbie, professeur d'économie politique à la faculté de droit de Paris, s'essayer à des projets de réforme, qui ont pour but de donner quelque satisfaction aux légitimes réclamations de la conscience religieuse. D'autres, comme M. Duverger, collègue de M. Batbie, s'ils ne croient pas le moment venu de réviser le code et de corriger le titre du mariage, font au moins de louables efforts pour faire prévaloir une jurisprudence qui allége le joug de la loi civile; ils montrent ainsi qu'ils ne seraient point opposés à un régime qui reconnaîtrait franchement et garantirait d'une manière explicite les droits de l'Église.

Il faut le dire néanmoins, parmi les modifications proposées, les unes sont vaines et impuissantes, les autres contraires aux bonnes mœurs et aux lois de l'Église. Ce n'est évidemment pas avec de pareils moyens que l'on pourra réparer les erreurs du passé et porter remède aux maux dont nous souffrons. La sainteté, l'inviolabilité du mariage chrétien réclame autre chose du législateur. Puisque les légistes eux-mêmes reconnaissent les défauts de la

loi, l'on peut sans témérité ne dissimuler aucune de ses imperfections, et mettre la vérité dans tout son jour. Certes, nous n'avons pas la prétention de dire tout ce qui peut être dit sur ce sujet; nous nous contenterons des principes généraux et des idées fondamentales. L'application de ces principes à tous les cas particuliers, la solution de toutes les difficultés pratiques est chose tellement délicate, qu'on peut à bon droit craindre de s'y engager seul. Nous parlerons d'abord du *mariage civil*; nous exposerons ensuite les vrais principes sur le mariage chrétien; enfin nous dirons comment il est possible d'accorder sur ce point les droits de l'Église et ceux de l'État.

I. **Le mariage civil.** — Le mariage civil est né des inspirations auxquelles obéirent les législateurs de la grande révolution française; c'est un des principes de 1789[1].

1° *Pendant la révolution.* — L'assemblée nationale voulut *séculariser* la vie civile, c'est-à-dire la mettre en dehors de la vie chrétienne. On ne prétendit point d'abord proscrire le christianisme : on lui laissa la part que l'on disait être sa part naturelle, la conscience; mais on ne voulut plus qu'il eût place désormais dans les lois et les institutions nationales, ni surtout qu'il continuât à tenir en main la clef de l'existence du citoyen, comme si, sans lui, on ne pouvait naître, vivre, fonder une famille et laisser en mourant des héritiers légitimes. La conséquence de cette pensée fut qu'il fallait arracher au mariage son caractère religieux et sacré, pour le réduire aux termes d'un contrat purement civil. Et, certes, les hommes de ce temps-là ne croyaient pas manquer de pouvoir pour cela. Disciples de Rousseau, la plupart de ceux qui siégeaient alors dans les assemblées législatives faisaient dériver tout droit, public et privé, d'un contrat arbitraire, sans autre base que la volonté humaine, maîtresse absolue de ses actes. La souveraineté de cette volonté humaine pouvait donc s'exercer en toute liberté sur le mariage, et elle n'y manqua pas. L'assemblée constituante n'hésita point à le définir ainsi : « *Le mariage est un contrat dissoluble par le divorce.* »

1) V. le livre du P. Daniel, *Le mariage chrétien et le code Napoléon*. Paris 1871.

On sait jusqu'où les législateurs qui vinrent ensuite, l'assemblée législative et la convention, poussèrent les conséquences de ce droit nouveau, et dans quelles abjections furent précipitées les mœurs de la France. On dit que, dans les vingt-sept mois qui suivirent la promulgation de la loi, les tribunaux prononcèrent, à Paris seulement, 5994 divorces! Ces faits étaient dans la logique et la logique dans l'esprit du temps. Le rapporteur à l'assemblée législative, Léonard Robin, disait, le 7 septembre 1792 : « Le comité a cru devoir accorder ou conserver la plus grande latitude à la faculté du divorce, à cause de la nature du contrat de mariage, *qui a pour base principale le consentement des époux*, et parce que la liberté individuelle ne peut jamais être aliénée d'une manière indissoluble par aucune convention. » Ainsi tout, jusqu'aux premiers principes de l'ordre social, reposera sur des conventions humaines, que le caprice ou la passion pourra briser à son gré!

2° *Dans le code Napoléon.* — Ces idées passèrent dans le code civil. Le premier consul, bien qu'il détestât l'institution du divorce, la fit néanmoins admettre. Selon toute apparence, il voulait se ménager par là le moyen de contracter une alliance nouvelle, si un jour l'intérêt de sa politique l'exigeait. Quoi qu'il en soit, il n'hésita pas à faire mettre le mariage au rang des choses civiles et profanes. Pour lui, l'union de l'homme et de la femme était bien un *sacrement*, mais un sacrement purement civil. Son infatuation à cet égard était telle, qu'il tenait la loi pour plus sacrée que la nature : le droit de fonder une famille et de mettre au monde des enfants légitimes, il prétendit qu'on le tient du législateur civil! Napoléon n'écarta point entièrement la théocratie de son système; mais il la déplaça, il mit le sacerdoce dans l'État. C'est sur ces principes qu'il établit la théorie du mariage, et il l'organisa de toutes pièces, complètement en dehors du pouvoir spirituel, comme si l'Église avait entièrement abdiqué ses droits et son autorité sur les âmes.

3° *Il détruit la liberté de conscience.* — On comprendra, par ce que nous dirons tout à l'heure, que le mariage civil est un véritable attentat du pouvoir temporel contre l'Église, un avilissement du mariage lui-même et une institution

essentiellement immorale, puisqu'il attache les prérogatives du mariage véritable à une union qui n'est au fond qu'un honteux concubinage. Pour le moment, nous voulons montrer qu'il constitue une atteinte mortelle à la liberté de conscience. Ceci pourra paraître un paradoxe à ceux qui pensent que le mariage civil a été établi précisément en vue de respecter cette liberté. « Le mariage civil, dit-on, est » une conséquence nécessaire de la séparation absolue pro» clamée, en 1789, entre l'Église et l'État. Une fois admis » le principe de la liberté de religion et de conscience, on » ne pouvait plus contraindre personne à recourir au mi» nistère du prêtre pour se marier. D'ailleurs, on n'a pas » touché au mariage religieux : si la loi moderne ne lui » attribue pas les effets civils que lui conférait l'ancien » droit, si elle semble même l'ignorer, elle ne le défend » pas non plus; chacun a la liberté d'en user ou de n'en » user pas. Que peut-on raisonnablement demander de plus ? » Et les catholiques, les protestants, les israélites, les sec» tateurs de n'importe quelle religion, ne jouissent-ils pas » en ceci de la pleine liberté de se conformer aux prescrip» tions particulières de leur culte et de leur conscience ? » Eh bien ! non; la force même des choses donne un éclatant démenti à cette théorie, preuve évidente, entre mille autres, que le problème de l'entière séparation des deux pouvoirs est impossible à résoudre. Montrons donc que la liberté de la conscience n'est point suffisamment garantie par l'institution du mariage civil.

a) S'il est vrai que la loi doit ignorer le mariage religieux ou du moins se tenir indifférente à son égard; s'il est vrai que la liberté de religion demande que nul ne soit contraint de recourir au ministère du prêtre, de faire un acte qui répugne à sa pensée, à ses convictions; s'il est vrai, par conséquent, que le mariage civil est toujours suffisant, — il faut, pour être logique, dire aussi que l'époux, incrédule ou non, peu importe, qui, après le mariage civil, s'opposera au mariage religieux, pourra traîner son épouse de l'hôtel de ville au toit conjugal, et la *contraindre* à la cohabitation[1]. Mais que devient pour la femme

1) C. C. Art. 214.

la liberté de conscience, pour la femme qui ne voit dans une pareille union qu'un honteux et criminel concubinage ? N'y a-t-il pas là l'oppression la plus cruelle qui se puisse imaginer ? Et pourtant, si le principe sur lequel on prétend établir le mariage civil était vrai, la loi ne devrait point venir au secours de cette infortunée ; et j'ajoute que, de fait, il est fort difficile de trouver dans le code Napoléon quelque chose qui sauve la victime d'une pareille déception. Les incertitudes et les dissentiments qui existent sur ce point entre les légistes le montrent assez. Sur cette question si grave la jurisprudence demeure toujours flottante, toujours incertaine ; et ainsi le sort de cette malheureuse épouse est abandonné au pouvoir et à l'arbitraire des hommes !

b) On trouve dans notre droit moderne d'autres causes non moins révoltantes de violation de la liberté religieuse. Au titre du mariage, il est des dispositions qui sont formellement en opposition avec les principes de la loi ecclésiastique. Ces contrariétés sont nombreuses et fondamentales : pour s'en convaincre, il suffit de comparer avec ces principes la théorie du code sur les empêchements, les dispenses, les demandes en nullité et la distinction (si tant est que cette distinction soit bien dans la loi) entre les mariages nuls et les mariages annulables. Il résulte de là qu'un mariage peut être à la fois valable en droit civil et nul en droit ecclésiastique, et réciproquement ; et que les citoyens, qui sont aussi des fidèles, peuvent être placés entre deux lois, dont l'une défend ce que l'autre ordonne, alternative qui très souvent aboutira encore à l'oppression de la conscience. En voici un exemple : un mariage est célébré, célébré de bonne foi par les deux conjoints ; toutes les qualités et conditions requises par la loi civile existant, ce mariage est civilement inattaquable. Mais, postérieurement, l'un ou l'autre des époux ou tous les deux ensemble découvrent l'existence d'un empêchement dirimant canonique, qu'on avait ignoré au moment de la célébration ; et cet empêchement est de telle nature que l'Église même ne peut le lever. Que faire ? Dieu, l'Église, la conscience, ordonnent la séparation ; mais la loi civile, elle, permet d'user de contrainte pour forcer à la cohabitation[1] ; que si les époux se séparent d'un commun

1) Art. 214 c c.

accord, ils n'en seront pas moins forcés de garder un célibat perpétuel, peut-être bien au-dessus de leurs forces.

c) Dans le code pénal de 1810[1], dans notre constitution[2] et dans notre nouveau code pénal de 1867[3], il existe une disposition qui peut encore devenir la source de difficultés sans solution : « il est défendu au prêtre de procéder à la bénédiction nuptiale avant la célébration du mariage civil. » Donc défense, et défense jusqu'ici absolue (car les exceptions promises n'ont jamais été accordées) de se marier religieusement avant de l'être civilement. Or, il peut se faire et il se fait fréquemment que, d'une part, des nécessités très pressantes de conscience exigent le mariage religieux, et que, de l'autre, le mariage civil soit légalement impossible, l'impossibilité pouvant résulter des antinomies de la législation canonique et de la législation civile. N'y-a-t-il pas là une nouvelle et bien grave atteinte à la liberté de conscience et à la liberté individuelle?

Comment, d'ailleurs, expliquer la contradiction qui existe ici entre la loi civile et la loi pénale? Si le mariage religieux n'est rien aux yeux du législateur, si la loi *civile* doit regarder et regarde effectivement ce mariage comme chose à ses yeux indifférente et sans effet, pourquoi ces articles du code *pénal*, qui érigent en délit un acte de religion? Si, au contraire, le mariage religieux est un fait assez important pour que la loi *pénale* s'en occupe, pourquoi le code *civil* n'en tient-il aucun compte? Que le mariage religieux soit non existant pour la loi civile et constitue un fait délictueux pour la loi pénale, c'est, je le répète, une contradiction manifeste, que rien ne peut justifier.

d) Dirai-je, enfin, que le divorce admis en droit civil[4] peut, au point de vue de la conscience, placer les époux dans une situation d'autant plus redoutable, qu'elle est en quelque sorte sans issue. C'est d'ordinaire sous l'empire d'une passion violente que l'on fait briser le lien conjugal

1) Art. 199 et 200.

2) Art. 16, § 2.

3) Art. 267.

4) En France, la faculté de divorcer a été supprimée par la loi du 8 mai 1816.

pàr le juge séculier; mais le cri de la conscience, un moment étouffé, reprend bientôt son empire : regrets tardifs et superflus! Dieu, la nature, l'Église, ordonnent aux époux de faire cesser le scandale et de se réunir; n'importe, la loi civile le leur défend[1]. Les époux divorcés poussent parfois l'oubli de la morale jusqu'à contracter une union nouvelle, grand crime pour une conscience chrétienne : la première condition du pardon est de se séparer. Eh bien! une loi impitoyable les forcera à une cohabitation adultère[2]! Ils l'ont voulu, direz-vous : sans doute, mais est-ce là une raison pour les contraindre à persévérer dans leur désordre, et pour se rendre ainsi, en quelque sorte, complice de leur crime?

II. **Le mariage chrétien.** — Il est donc évident que le mariage civil établi sous l'empire des passions révolutionnaires mal éteintes, est loin de donner satisfaction aux besoins et aux scrupules légitimes des consciences chrétiennes. Notre législation est, en cette matière, entachée de vices manifestes; elle réclame une réforme radicale. Mais où doit-on placer la base de cette réforme? Uniquement dans la restauration des *vrais principes*. Tant qu'on n'aura point fait rentrer dans la loi *la notion chrétienne* du mariage; tant que le pouvoir spirituel n'aura point recouvré le droit de prononcer sur la validité et l'existence même du lien conjugal; tant qu'un mariage pourra être à la fois valable en droit civil et nul en droit ecclésiastique, et réciproquement, cette redoutable question n'aura pas fait un pas. Disons donc brièvement quels sont en ceci les enseignements de la doctrine chrétienne.

1° *Doctrine de Portalis*. — Portalis est le grand légiste-théologien de nos modernes *doctrinaires*; il résume en sa personne toutes les vues et tendances des vieux parlements. Pour ce motif sa théorie sur le mariage mérite que nous en fassions une étude spéciale. Voici donc comment il en parle dans son rapport sur les articles organiques : « La matière » des mariages demandait une attention particulière. An- » ciennement ils étaient célébrés devant le propre curé des

1) C. c. art. 295.
2) C. c. art 214.

» contractants, qui était à la fois *ministre du contrat au nom* » *de l'État* et *ministre du sacrement au nom de l'Église*. » Cette confusion dans les pouvoirs différents que l'on con- » fiait à la même personne, en a produit une dans les idées » et dans les principes. Cette erreur a des conséquences » funestes. Il arrive, en effet, que des époux, abusés ou peu » instruits, négligent d'observer les lois de la république, » se marient devant le prêtre sans se présenter à l'officier » civil, et compromettent ainsi, par des unions que les lois » n'avouent pas, l'état de leurs enfants et la solidité de leurs » propres contrats. Il est nécessaire d'arrêter ce désordre » et d'éclairer les citoyens sur un objet duquel dépend la » tranquillité des familles.

» En général, *c'est à la société de régler les mariages*; » nous en attestons l'usage de tous les gouvernements, de » tous les peuples, de toutes les nations. Le droit de régler » les mariages est même, pour la société, d'une nécessité » absolue. C'est un droit essentiel et inhérent à tout gou- » vernement bien ordonné, qui ne peut abandonner aux » passions et à la licence les conditions d'un contrat le plus » nécessaire de tous les contrats, et qui est la base et le » fondement du genre humain.

» Nous savons que le mariage *n'est pas étranger à la re-* » *ligion*, qui le dirige par sa morale, et *qui le bénit par un* » *sacrement*... Le rapport du mariage au sacrement n'est » point une cause suffisante pour rendre l'Église maîtresse » du mariage. Aujourd'hui même on reconnaît des mariages » légitimes qui ne sont pas sanctifiés par le sacrement : tels » sont les mariages des infidèles et de *ceux qui ont une foi* » *contraire à la foi catholique*; tels étaient *les mariages* » *présumés*, qui étaient si communs avant l'ordonnance de » Blois.

» Le mariage est un contrat, qui, *comme tous les autres*, » est du ressort de la puissance séculière, à laquelle seule il » appartient de régler les contrats.... Il est donc évident » qu'il doit être défendu aux ministres du culte d'adminis- » trer le sacrement de mariage, toutes les fois qu'on ne justi- » fiera pas d'un mariage civilement contracté[1], »

1) *Discours et travaux inédits*. Paris 1845. pages 90 et suiv.

Tout ce passage est remarquable d'erreurs et d'incohérences, comme il sera facile de le comprendre par l'exposé que nous allons faire de la vraie doctrine catholique.

2° *Doctrine catholique.* — Considéré en lui-même, dans sa substance, le mariage est un contrat, non un *contrat comme tous les autres*, qui aurait pour objet des choses ou des animaux, mais un contrat *sui generis*, par lequel deux âmes immortelles s'unissent volontairement par le lien le plus sacré, le plus indissoluble, et engagent leur propre personne et leur liberté. C'est un contrat que Dieu lui-même, immédiatement, a institué à l'origine, et que, à raison de sa dignité, il a confié à la garde de la religion. *Nous en attestons les rites et les traditions de tous les peuples*, jamais le mariage n'a été placé sur le pied des contrats vulgaires, ni envisagé comme une affaire purement civile; il fut toujours considéré comme une union avant tout religieuse; il n'y a que la religion qui puisse bénir la source auguste des générations humaines, et lier indissolublement ensemble deux volontés essentiellement libres. Aussi la conséquence inévitable de la théorie qui fait du mariage un simple contrat civil, *comme tous les autres*, a-t-elle toujours été le divorce au gré des contractants : « *Per quascumque causas res nascitur, per easdem dissolvitur* », le divorce, qui corrompt l'amour conjugal, favorise la débauche, avilit la femme et détruit la famille.

Sainteté, unité, indissolubilité, tels sont les trois grands et magnifiques caractères que Dieu, à l'origine, a imprimés à l'union de l'homme et de la femme. Sous la Synagogue, ils avaient été violés et obscurcis; mais dans la loi nouvelle Jésus-Christ leur rendit leur premier éclat. Bien plus, pour leur donner toute leur perfection, il voulut que le mariage fût un sacrement de la loi évangelique, qu'il devînt ainsi le signe de son éternelle union avec l'Église, un canal de grâces et une source de sanctification pour les membres de son corps mystique. Telle est la grandeur et la dignité du mariage chrétien. Oui, le mariage est un sacrement; c'est là un point de foi défini par le saint concile de Trente, dans le 1er canon de la session XXIVe.

Et ce dogme, gardons-nous de l'entendre comme Portalis et *quelques théologiens*. Ceux-ci soutiennent que le contrat

de mariage et le sacrement de mariage sont deux choses distinctes, séparables même, en ce sens que le contrat pourrait exister indépendamment du sacrement. Avant d'être sacrement, pensent-ils, le mariage est un contrat, et, comme tel, il a pour auteurs les parties contractantes ; mais c'est le prêtre qui l'élève *ensuite* au rang des choses surnaturelles, et qui est le ministre du sacrement de mariage. Cette manière de concevoir la définition du concile de Trente est fausse. C'est la substance même du mariage qui a été élevée par Notre-Seigneur à la dignité de sacrement, de telle sorte que, sous la loi nouvelle et *pour les chrétiens*, le contrat conjugal et le sacrement ne sont qu'une seule et même chose : ils sont absolument identiques, même matière, même forme, même ministre; il n'existe de l'un à l'autre qu'une distinction de raison; ils sont inséparables; partout où il y a sacrement il y a contrat, partout où il y a contrat il y a sacrement; le mariage est un contrat sacramentel, ou un sacrament contractuel. Ainsi le sacrement n'est pas une sorte d'accessoire surajouté, pour ainsi dire, au mariage, mais le mariage lui même tel qu'il existait à l'origine et au temps des patriarches.

J'ai dit *pour les chrétiens*, c'est-à-dire pour tous ceux qui sont baptisés, même pour les hérétiques. Quant aux *infidèles*, il est resté ce qu'il était auparavant, chose *sainte*, *religieuse*, mais non sacrement.

Le sentiment que je viens d'exposer n'est point seulement celui de *quelques théologiens*, ainsi que le dit Portalis, mais bien « un *point de la doctrine de l'Église catholique* », comme l'écrivit au roi de Sardaigne le Souverain-Pontife Pie IX, dans sa lettre du 19 septembre 1852. « C'est, a-t-il » dit, un dogme de foi que le mariage a été élevé par Jésus-» Christ Notre-Seigneur à la dignité de sacrement, et *c'est* » *un point de la doctrine de l'Église catholique* que le sacre-» ment n'est pas une qualité accidentelle surajoutée au con-» trat, mais qu'il est de l'essence même du mariage, de telle » sorte que l'union conjugale entre les chrétiens n'est légitime » que dans le mariage-sacrement, hors duquel il n'y a qu'un » pur concubinage. » Toutefois, remarquons-le, ce n'est point encore un *dogme* proprement dit, ou un *article de foi défini*.

III. **Droits respectifs de l'Église et de l'État.** — Ces

quelques considérations sur la nature intime du mariage chrétien vont nous permettre de dire maintenant avec assurance quels sont, en cette matière, les droits respectifs de l'Église et de l'État.

1° *Droits de l'Église.* — Étant un des sacrements, c'est-à-dire une chose essentiellement spirituelle, le mariage est par là même, quant à sa substance, soumis à la juridiction de l'Église. *Celle-ci a donc, de droit propre, le pouvoir d'établir des empêchements dirimants.* Cette proposition est de foi ; le concile de Trente, aux 3e, 4e et 9e canons de la session citée, dit anathème à quiconque oserait soutenir le contraire[1]. Et non-seulement le concile affirme ce droit, mais, dans la même session, il voulut l'exercer d'une manière solennelle : il frappa de nullité les mariages clandestins, dont la clandestinité même était un danger et un scandale.

Bien plus, ce pouvoir elle l'a *seule.* Cette seconde proposition, sans être encore un dogme proprement dit, n'en est pas moins certaine et au-dessus de toute contestation. Si l'on a pu autrefois concevoir quelques doutes à cet égard, cela n'est plus possible depuis que, par l'organe de Pie VIII, de Grégoire XVI et surtout de Pie IX, le Saint-Siége a précisé les définitions du concile de Trente, dissipé les ombres et clos sans retour les controverses séculaires dont sont remplis les ouvrages des théologiens et des canonistes. Puisque le sacrement est inséparable du contrat et qu'il n'est qu'une seule et même chose avec lui, si le pouvoir séculier statuait sur le contrat, il statuerait sur le sacrement ; s'il prétendait juger de la valeur du contrat, il jugerait de la valeur du sacrement, ce qui serait directement contraire au droit originel et essentiel de l'Église, laquelle est la suprême et unique dispensatrice des biens spirituels.

Donc aussi « *les causes matrimoniales* (celles du moins qui regardent le lien et la validité de l'acte) *sont du ressort des juges ecclésiastiques,* » comme l'a encore *défini* le concile de Trente, au canon XIIe. — Et j'ajoute qu'elles sont du ressort des *seuls* juges ecclésiastiques : c'est encore un point de la *doctrine de l'Église*[2].

Si ces principes, conséquences naturelles de la doctrine

2) V. Bulle *Auctorem fidei* de Pie VI, prop. LIX.
2) Pie VI, Epist. ad. episc. Motulensem, 16 sept. 1788.

chrétienne, avaient été mieux compris par les théologiens et les légistes gallicans, on n'aurait point eu, au XVIIᵉ et au XVIIIᵉ siècle, à déplorer ces interminables conflits entre les deux juridictions, et ces empiétements successifs du pouvoir civil qui préparaient de loin le système qui devait triompher en France en 1789. Il existe un document, cité par Portalis[1], qui caractérise bien cette époque, et qui nous montre la question vivement engagée dès le règne de Louis XIV. En 1712, le parlement de Besançon ne sachant comment résoudre les difficultés soulevées à ce sujet entre les officialités et les juges royaux, le premier président en référa au chancelier de Pontchartrain, qui lui répondit par un exposé de principes, où nous lisons ceci : « La distinction » expliquée dans votre mémoire entre le pouvoir de prononcer sur *le lien du mariage*, que vous prétendez être réservé au juge d'Église, et le droit de connaître des *effets civils*, auquel le parlement semble se réduire, ne doit pas » être admise dans un tribunal instruit des véritables opinions par lesquelles les limites des deux puissances doivent être fixées. Comme le mariage est en même temps » *un contrat civil et un sacrement*, il est *également* soumis » aux deux puissances, *même par rapport à la validité du* » *lien*. Le contrat dépend uniquement de la puissance séculière, le sacrement dépend uniquement de la puissance » ecclésiastique. Et comme il n'y a pas de mariage valable » parmi nous s'il n'est pas élevé à la dignité de sacrement, » et que réciproquement il n'y pas de sacrement où il n'y » a pas de contrat et de consentement légitime, il est évident que l'Église et l'État exercent également leur autorité sur le mariage considéré en même temps comme contrat et comme sacrement. »

Que le mariage soit soumis aux deux puissances *même par rapport à la validité du lien*, et que le contrat dépende *absolument de la puissance séculière*, c'est ce que l'Église a toujours nié. Cette doctrine est incompatible avec le principe même de son indépendance, avec le pouvoir qui lui appartient, et à elle seule, sur les choses saintes. Elle est d'ailleurs contredite par l'histoire. Dès l'origine, saint Paul

1) L. c. p. 91.

a établi, sur le mariage des fidèles, des principes en opposition formelle avec les lois romaines. Avant le règne de Théodose, l'Église a annulé le mariage des cousins-germains, et elle a, plus tard, maintenu cet empêchement malgré la loi contraire de Justinien. Elle a également dissous les mariages des cousins issus de germains, quoique ces unions fussent autorisées par la puissance civile. Et ainsi d'autres empêchements[1].

Il est vrai que, dans les siècles passés, les empereurs chrétiens ont fréquemment porté des lois concernant le mariage des fidèles; mais les gallicans ne peuvent tirer de cette pratique aucun argument pour prouver que le pouvoir civil a le droit de statuer sur le lien. Les édits des princes n'étaient que la sanction légale du droit canonique, dont ils avaient expressément reconnu l'autorité. Ils étaient une conséquence de l'harmonie qui régnait alors entre les deux pouvoirs. Il ne répugne en aucune façon que la même loi soit placée sous une double sanction. Ce qui répugne, au contraire, c'est que l'Église et l'État aient reçu l'un et l'autre la plénitude de l'autorité législative sur un même objet, comme le disent les gallicans. Une paix durable, une paix réciproque ne peut s'établir sur un pareil principe; et tôt ou tard la rupture doit éclater, comme elle éclata en effet peu après.

Ce que nous venons de dire du pouvoir de l'Église se résume dans les quatre points suivants :

a) Le gouvernement civil d'un peuple catholique doit accepter, sans exception, tous les empêchements ***dirimants*** établis ou sanctionnés par l'Église;

b) Il ne peut en ajouter aucun autre de la même espèce;

c) Il doit reconnaître l'indissolubilité du lien, de la même manière que l'Église le reconnaît, et non autrement;

d) En tout cela, il doit accepter les jugements portés par l'Église, et leur donner la sanction civile.

2° *Droits de l'État*. — Est-ce à dire que nous voulions soustraire entièrement le mariage à l'action du pouvoir séculier ? Nullement; car le mariage, personne ne le conteste, n'appartient pas seulement à l'ordre de la grâce, mais aussi

1) V. *De la juridiction de l'Église sur le contrat de mariage*. Lyon, 1837.

à celui de la nature. Jésus-Christ, en l'élevant à une dignité toute surnaturelle, ne lui a point enlevé ses propriétés civiles et sociales, c'est évident. La nature même des choses s'y opposait : la famille légitime, constituée par le mariage chrétien, est restée, après comme avant, le premier élément et la base essentielle de la société civile.

a) C'est pourquoi, bien que Dieu ait confié le mariage à une autorité plus sainte et plus respectée que l'autorité séculière, bien qu'il ait voulu que l'Église soit, non-seulement la gardienne des prérogatives surnaturelles et de la grâce du sacrement, mais encore l'interprète infaillible des lois naturelles sur lesquelles repose le contrat, — cependant l'État ne doit point se désintéresser sur la question de validité, d'empêchements, etc. Il a le droit incontestable d'être entendu ; mais il ne peut dépasser les limites de son pouvoir : il fera des réclamations, l'Eglise statuera. Celle-ci, tout en maintenant avec fermeté les lois établies pour garantir au mariage la sainteté et la dignité de son institution divine, saura tenir compte de l'état des mœurs, des exigences du temps, des besoins de la société.

b) Suivant des théologiens, l'État aurait le pouvoir d'établir, de son autorité propre, des empêchements *impédients* ou *prohibants*. L'auteur anonyme d'un ouvrage très estimé sur cette matière[1] résume comme suit les droits qu'il croit appartenir, à cet égard, au gouvernement séculier :

« Toutes les fois que les législateurs civils trouveraient » que le bien public exige que l'on appose au mariage cer- » taines conditions en outre de celles qu'y met l'Église, ils » peuvent le statuer en forme d'empêchements prohibants, » c'est-à-dire qu'ils peuvent légalement défendre les mariages » qui n'auraient pas certaines conditions, par exemple, le » mariage des mineurs sans le consentement de leurs parents, » ou les mariages contractés sans accomplir les formalités » prescrites par la loi civile elle-même. C'est ainsi que chez » nous (en Italie) le gouvernement prohibe en bien des cas » le mariage des militaires, ou y met certains obstacles.

» Le pouvoir civil peut empêcher, même par voies de

1) *Des lois civiles concernant le mariage des chrétiens,* traduit de l'italien par Rupert. Paris, 1853, p. 76.

» rigueur, que les mariages prohibés aient lieu. Mais, si sa » vigilance ne parvient pas à les prévenir, il est obligé de » les reconnaître comme un fait accompli et indestructible.

» Il peut punir ceux qui, s'étant soustraits à la vigilance » gouvernementale, contractent des mariages prohibés par » la loi civile. »

Pour nous, nous ne comprenons pas que, le mariage étant, dans sa substance même, chose sainte et essentiellement spirituelle, l'État puisse défendre à ses sujets de s'y engager; qu'il puisse rendre *illicite* devant Dieu et devant la conscience une union qui serait autorisée par la loi naturelle, la loi divine et la loi ecclésiastique; et moins encore qu'il puisse empêcher le prêtre d'y assister. Si des nécessités sociales exigent qu'on en subordonne la célébration à l'accomplissement de certaines conditions ou formalités non prescrites par la loi canonique, ou que même cette célébration soit différée pendant quelque temps, le gouvernement doit s'adresser à l'autorité compétente, à l'Église, pour régler la chose d'un commun accord. Ainsi le demande la rigueur des principes.

Cependant, lorsque la défense a été portée par la loi civile, même sans le concours de l'autorité spirituelle, et que d'ailleurs les exigences de cette loi n'ont en soi rien de mauvais, on doit s'y soumettre pour éviter les inconvénients qui pourraient résulter du refus d'obéissance[1]. Il faut excepter le cas où des nécessités de conscience exigeraient la célébration du mariage.

c) Le pouvoir séculier a conservé, en outre, ses attributions naturelles en ce qui concerne les *effets civils* ou *temporels* du mariage : les stipulations matrimoniales concernant les biens, la constitution de dot ou de douaire, les droits successifs de chacun des époux ou de leurs enfants, tout cela forme la matière naturelle des lois du royaume.

IV. **Principes de réforme.** — Nous pouvons maintenant faire l'application de nos principes, et dire quelles devraient être les bases de la réforme demandée.

1) V. Lett. de Benoit XIV, *Reddite nobis*, du 17 sept. 1746; — *Instruction* de Pie VI aux évêques de France, du 26 sept. 1791; — Feye, *De impedimentis et dispensationibus matrim.*, p. 51, § 5, Louvain, 1874.

a Ce serait déjà beaucoup, nous le reconnaissons, d'obtenir l'abrogation de l'article de la loi pénale qui défend la célébration du mariage religieux avant le mariage civil, et la révision des articles du code civil qui sont en opposition formelle avec la législation canonique, ceux relatifs aux mariages des fils de famille, aux mariages annulables, au divorce, etc. Mais cela ne nous satisferait pas : un semblable remaniement ne ferait point cesser le déplorable antagonisme qui existe entre les deux puissances, et ne rendrait point au mariage son vrai caractère. Il faut quelque chose de plus simple et de plus radical, le retour à l'idée chrétienne, et l'application de cette idée à la loi, autant du moins que le permet l'état actuel de la société.

b) On devrait commencer par abolir le *mariage civil* proprement dit, du moins comme institution obligatoire pour tous les citoyens, et réserver à l'Église la substance du mariage. C'est elle qui en est la gardienne, elle seule qui a reçu de Jésus-Christ une pleine autorité législative et judiciaire à l'effet de statuer et de juger en ce qui concerne les conditions essentielles, la validité, l'intégrité, du contrat et du sacrement. Le rôle de l'État devrait donc se borner à enregistrer le mariage religieux; il prendrait toutes les mesures nécessaires pour forcer les époux à faire constater leur état-civil par le ministère d'un officier public, et à assurer ainsi à leur union les effets civils et temporels. C'est ce que l'on appelle improprement mariage civil.

Ce principe, je le sais, est en opposition avec les idées généralement reçues. Combien d'hommes croiraient la liberté sérieusemeut menacée s'il était question de le faire passer dans nos lois, tant on est accoutumé à ne reconnaître la liberté que sous les livrées de 89! Cependant un peuple voisin, chez qui la liberté civile et politique est certes bien robuste et fort enracinée, connaît à peine le mariage civil et ne le rend obligatoire pour personne. En Angleterre, bien que le mariage civil soit autorisé depuis 1820, on continue à se marier de préférence au temple et à l'Église. Le *Registrar* assiste au mariage avec les témoins, il dresse les actes, il tient les registres; mais c'est tout. Ce n'est pas lui qui cimente l'union entre époux, à moins qu'on ne veuille, chose assez rare, se passer de toute cérémonie religieuse.

Grâce à la loyauté de cette même Angleterre, on jouit au Canada de la même liberté. On continue à se marier devant son curé, et nul n'est contraint d'user du mariage civil. Il y a plus, voici ce qu'on lit dans une brochure publiée à Montréal, en 1868 : « En Bas-Canada, où la célébration des » mariages est exclusivement confiée aux ministres de la re- » ligion des parties, les cours de justice ne peuvent statuer » sur la validité de cette célébration sans anomalie, sans ex- » céder leur juridiction, en statuant sur les rites, droits et » formalités qui sont essentiellement du ressort de l'Église, » et ne sont légalement connus que d'elle[1]. » En 1866, la cour supérieure de Montréal, ayant à statuer sur un cas de nullité, renvoya les parties devant leur évêque ; et c'est seulement « *vu la sentence du dit évêque* » qu'elle déclara ensuite le mariage « *nul et de nul effet civil* ». Cette législation et cette jurisprudence sont d'accord avec les principes que préconisait le protestant Boehmer[2] : « Les protestants, disait-il, suivent le droit pontifical ; nos pères ont pensé que les causes matrimoniales doivent être rangées parmi les cas de conscience... En conséquence, la question concernant la succession doit être tenue en suspens jusqu'à ce que le for ecclésiastique ait prononcé sur la légitimité de la naissance. » Et cependant ces protestants n'admettaient pas que le mariage fût un sacrement.

Je n'entends certes point que l'on doive exclure le pouvoir civil de ce travail de restauration. Je l'ai déjà fait observer, il existe entre le mariage et la société civile des rapports trop intimes et trop essentiels, pour que l'État puisse se désintéresser. Le mariage, comme le dit saint Thomas, est une *matière mixte;* et la conciliation des droits et des intérêts divers doit se faire par le concours amical des deux puissances. Qu'est-ce, par exemple, qui pourrait empêcher l'État de présenter à l'Église ses vues sur l'âge où il convient d'autoriser les unions, sur le mariage des fils de famille, sur celui des militaires, sur les inconvénients qu'en certains cas présente la théorie canonique de la clandestinité? Je le répète,

1) *Considérations sur les lois civiles du mariage*, par Désiré Girouard, avocat.

2) Dans son livre *Jus ecclesiasticum protestantium*, tom. II, § 24-27.

tout en maintenant avec fermeté les lois établies pour garantir au mariage la sainteté et la dignité de son institution divine, l'Église saura faire toutes les concessions opportunes, comme elle l'a toujours fait. On ne la verra pas s'attacher par un vain formalisme à des usages qui ne seraient plus de saison, ou qui auraient perdu leur raison d'être. Tout ce qu'elle peut abandonner aux pouvoirs politiques, elle l'abandonnera, sans arrière-pensée, l'histoire le prouve.

c) Dans les pays où est établi le régime de la liberté constitutionnelle de la conscience et des cultes, on appliquerait les mêmes principes aux différentes communions religieuses autorisées. Comme les mariages catholiques, les mariages protestants, israélites, etc. seraient réputés civilement légitimes, s'ils étaient conformes aux lois du culte professé par les contractants; car quand un État accorde la liberté à une religion, il admet, par voie de conséquence, les principes, les règles et les maximes qui la gouvernent. Nous supposons, du reste, que la législation de ces cultes satisfasse aux exigences de la morale, aux prescriptions de la loi naturelle et divine. C'est pourquoi on ne devrait pas admettre les mariages contractés par les hérétiques avec faculté de divorcer.

d) Quant à ceux qui usent ou plutôt qui abusent de la liberté constitutionnelle jusqu'à faire profession de n'avoir aucun culte positif, de n'appartenir à aucune société religieuse reconnue, ils ne peuvent point réclamer la liberté d'organiser la famille à leur guise. L'État doit les traiter comme des infidèles; prendre, en quelque sorte, vis-à-vis d'eux la place de l'autorité religieuse que ces hommes répudient. Il établira des lois qui règlent leur mariage, mais des lois qui soient, dans leurs parties essentielles, conformes non-seulement aux prescriptions de la loi naturelle, mais encore à celles de la loi divine positive, à laquelle tous les hommes indistinctement sont soumis, de telle façon que, si les conjoints voulaient entrer un jour dans le giron de l'Église, leur union n'y soit point un obstacle[1]. Il faut donc que le législateur s'inspire des lois de l'Église, qui est la gardienne et l'interprète irrécusable du droit naturel, aussi bien que de la révélation; c'est là une nécessité de premier ordre. Vouloir régler la lé-

1) V, le P. Perrone, *De matrimonio christiano,* lib. II, sectio altera, cap. III.

gislation sur le mariage suivant des idées, des vues, des principes purement humains, ce serait entraîner la nation vers d'effroyables abîmes. Que serait devenue cette institution sacrée sous la main d'un Boleslas II, roi de Pologne, d'un Henri IV, empereur d'Allemagne, d'un Henri VIII, roi d'Angleterre? Il n'y a vraiment qu'une autorité infaillible qui puisse assurer le repos des familles et celui de la société.

Voici les graves paroles qu'émettait sur ce sujet, à la fin du siècle dernier, un philosophe chrétien, non catholique toutefois, l'illustre Deluc; nous les reproduisons ici pour terminer; elles n'ont rien perdu de leur valeur : « J'ai frémi » chaque fois que j'ai entendu discuter philosophiquement » l'article du mariage. Que de manières de voir! que de » systèmes! que de passions en jeu! Combien l'objet ne » paraît-il pas différent au même individu, suivant les positions où il se trouve? La législation civile y pourvoirait, » me dira-t-on. Quand? Par qui? Cette législation n'est- » elle pas entre les mains des hommes, c'est-à-dire de ces » mêmes individus dont les idées, les vues, les principes » changent ou se croisent? Voyez les accessoires de ce » grand objet qui sont laissés à la législation purement civile, étudiez leur histoire; et vous sentirez à quoi tien- » drait le repos des familles et celui de la société. Combien » donc n'est-il pas heureux que, sur ce point, nous ayons » une grande loi mise au-dessus du pouvoir de l'homme! » Si elle est bonne, gardons-nous de la mettre en danger, » en la faisant changer de sanction. Et s'il est des individus qui soutiennent et soutiennent fortement qu'elle est » détestable, ne fortifient-ils pas ma thèse? Car il y a une » multitude de gens qui croient cette loi très sage et très » bonne, et qui disputeraient perpétuellement contre eux. » La société se diviserait donc sur ce point, suivant la prépondérance des avis en divers lieux. Cette prépondérance » changerait pour toutes les causes qui rendent la législation » civile variable; et ce grand objet, qui, par les relations » des individus d'État à État, et pour le repos et le bonheur » de la société, exige le plus éminemment uniformité et » constance, serait le sujet perpétuel des querelles les plus » vives. Combien la société ne doit-elle pas à la religion » d'avoir mis l'existence de cette loi au-dessus du pouvoir » des humains! »

CHAPITRE VI.

De la sépulture et des cimetières.

I. **Le culte des morts, ses motifs.** — Il est un fait qui domine l'humanité entière, dans toutes les contrées du monde, parmi toutes les nations, chez les peuples les plus barbares comme chez les peuples les plus policés, c'est le culte rendu à la cendre des morts. D'où peut provenir ce respect universel pour la dépouille mortelle de l'homme ? Comment les différents peuples se sont-ils trouvés réunis et confondus dans de communs hommages rendus à un peu de terre ? Qu'on ne s'y méprenne pas, ce respect ne s'adresse pas à la matière ; il a sa source dans un ordre plus élevé.

a) C'est un tacite et invincible témoignage de la croyance à l'immortalité de l'âme, ce grand dogme gravé par la main de Dieu dans le cœur de nos premiers parents et de toutes les générations humaines. Non, ce n'est pas au cadavre que l'humanité adresse ses pieux hommages, c'est au compagnon de l'âme, à l'allié de la substance spirituelle et impérissable.

Toute la liturgie funèbre des peuples anciens, des Égyptiens, des Éthiopiens, des Grecs, des Romains, aussi bien que des Juifs ; les écrits de leurs poètes, de leurs philosophes, de leurs historiens, témoignent de cette foi antique à la vie future.

Sans doute, bien des erreurs, bien des superstitions grossières avaient altéré, dans les nations idolâtres, la pureté de la croyance à l'immortalité. Mais le christianisme, en projetant sur le monde les divines lumières de la révélation, vint rendre tout son éclat à cette sublime et consolante vérité. Bien plus, par ses admirables enseignements sur Dieu, sur l'homme, et leurs rapports mutuels, ainsi que sur les rapports des hommes entre eux, il donna à la mort une signification plus haute encore ; il fournit aux fidèles, pour rendre à leurs défunts un culte sacré et religieux, des motifs que les païens et les juifs eux-mêmes n'avaient point soupçonnés.

b) Rehaussant la dignité humaine, il nous fait envisager le corps, non-seulement comme la demeure d'un esprit immortel, mais comme le temple où l'Esprit-Saint lui-même réside par la grâce, temple si souvent sanctifié par la réception des sacrements, et surtout par la participation au corps et au sang adorables de l'Homme-Dieu. La sainte Eucharistie dépose dans le plus intime de notre être, au plus profond de notre substance, le germe d'une nouvelle et plus glorieuse immortalité. S. Jean Chrysostome nous dit dans une admirable figure que, par respect pour le corps et le sang de Jésus-Christ, les anges font une garde d'honneur autour du corps des élus qui reposent dans le sein de la terre, les conservant ainsi pour la vie éternelle.

c) Ce n'est point là tout l'enseignement de la doctrine catholique sur ce beau sujet. Selon les principes de notre foi, la communion sainte qui existe entre les fidèles se prolonge au-delà du tombeau. Si la mort arrache l'homme à la société civile, elle est impuissante à briser les liens qui unissent entre eux tous les membres de la grande famille du Christ. Les trois Églises, celle qui triomphe dans le ciel, celle qui milite et mérite sur la terre, et celle qui pleure et gémit au purgatoire, conservent d'intimes relations, un lien de charité, une communication mutuelle d'intercession et de prières. Les saints que nous honorons sont nos intercesseurs auprès du trône de la miséricorde, et nous prions pour les âmes retenues dans le lieu de l'expiation, prières saintes et salutaires : *Sancta ac salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur.*

d) Enfin ce qui, dans notre sainte religion, achève de glorifier le trépas et de rendre sacrée à nos yeux la dépouille de nos frères, c'est le grand dogme de la résurrection des corps. Oui, à la fin des âges, Dieu fera surgir la vie du sein même de la mort. Après un long sommeil à travers les siècles, l'humanité sortant du tombeau à tout jamais régénérée et vivante dans sa double substance, portera à la mort le défi de l'éternel triomphe. C'est cette pensée que Tertullien, résumant les enseignements de la foi, exprime en cet admirable langage : « Cette chair, dit-il, cette chair » que Dieu forma de sa main à son image, qu'il anima d'un » souffle divin à la ressemblance de son énergie vitale, qu'il

» établit dans cet univers pour l'habiter, en jouir, et com-
» mander à toutes les œuvres du Tout-puissant; cette chair
» qu'il a revêtue de ses sacrements comme d'un habit d'hon-
» neur, cette chair ne ressusciterait pas glorieuse, après
» avoir été tant de fois et à tant de titres la propriété de
» Dieu ! Non, non; loin de nous la pensée de croire que
» Dieu abandonne à une éternelle destruction l'œuvre de
» ses mains, l'objet de son industrie, l'enveloppe de son
» souffle, la reine de la création, l'héritière de sa libéralité,
» la sœur du Christ... Ne me reprochez donc plus les fai-
» blesses et le déshonneur de ma chair; car ces faiblesses
» et ce déshonneur sont des choses qui attendent Dieu, qui
» espèrent en Dieu et qui seront honorées de Dieu. » Telle
est la foi, telle est l'espérance chrétienne.

Voilà pourquoi les chrétiens considèrent les cendres de leurs frères comme *des choses saintes*, les derniers devoirs qu'ils leur rendent comme *un acte du culte*, et la terre qui les recouvre comme *un lieu sacré ?* Ces admirables enseignements nous expliquent en même temps pourquoi l'usage et les lois de l'Église veulent que tous les fidèles reposent ensemble, après leur mort, dans un terrain séparé.

II. **Le cimetière chrétien, ses rapports avec le temple.** — Les cimetières chrétiens sont, comme les églises, des lieux consacrés au culte. On y a même longtemps offert le Saint-Sacrifice; et cet usage est encore observé, dans certaines localités, au jour de la commémoration des morts.

Ils sont, comme les églises, des lieux de prière, où les fidèles sont conviés à se réunir et à prier pour leurs frères défunts.

Ils témoignent, comme les églises, de l'unité de la grande famille chrétienne, de la communion des saints, et de tous les grands dogmes qui lui servent de fondement et que je viens de rappeler[1].

1) L'auteur du décret du 23 prairial an XII a compris ces rapports du cimetière et du temple. L'article 45 de la loi du 18 germinal an X avait défendu qu'aucune cérémonie religieuse eût lieu hors des édifices consacrés au culte dans les villes où il y avait différents cultes existants et reconnus; or l'art 16 du décret organique de la sépulture fit une excep-

Ces rapports du cimetière et du temple, si clairement marqués dans l'enseignement dogmatique de l'Église, se sont traduits d'une manière vivante dans la discipline canonique, dès l'origine même du christianisme. Nous les trouvons dans les catacombes, ces obscurs mais glorieux souterrains que les premiers chrétiens creusèrent de leurs mains, non-seulement pour y procurer aux vivants un abri contre de sanguinaires persécuteurs, mais encore et surtout *pour* y *célébrer les divins mystères* et y *déposer la dépouille de leurs frères morts*. C'est sur les tombeaux des martyrs et des confesseurs de la foi que s'offrait le Saint-Sacrifice; c'est sur ces tombeaux que les fidèles venaient prier pour y puiser la force de mourir, eux aussi, pour Jésus-Christ.

Cette association si intime de la sépulture avec le culte, du cimetière avec le temple, ne fut point, aux premiers siècles, comme on pourrait le croire, le simple effet de nécessités momentanées. Elle fut religieusement maintenue plus tard, lorsque, sortie triomphante des catacombes, l'Eglise put, à mesure qu'elle grandissait et se développait elle-même, dans la plénitude de la liberté qu'elle venait de conquérir au prix de tant de sang et de tant de larmes, — lorsqu'elle put ériger au grand jour des temples où elle célébrât les augustes mystères, et étalât la pompe et la majesté de son culte. Ces temples furent établis sur les tombeaux de martyrs dont les corps n'avaient point été déposés dans les cimetières souterrains; ou bien on y apporta, des catacombes, les restes vénérés d'autres athlètes de la foi.

Que vit-on alors? La vénération que les fidèles avaient pour ces dépouilles sacrées leur fit désirer de reposer en leur compagnie après la mort. Dès lors, les temples, leurs portiques et les terrains qui leur servaient de périmètre devinrent le lieu ordinaire de l'inhumation des chrétiens. Dès lors, le cimetière fut considéré comme une partie de l'Église elle-même, une de ses dépendances, un de ses accessoires, ou, comme l'appelle gracieusement la langue flamande, son jardin, *het kerkhof*. Cette union fut consacrée par les lois ecclésiastiques; elle est si intime, que la viola-

tion en faveur des cimetières, qu'il mit ainsi exactement sur la même ligne que les églises.

tion et l'interdit de l'église entraînent, comme conséquence, la violation et l'interdit du cimetière contigu.

Sublime et touchante pensée que celle de l'Église lorsqu'elle plaça le lieu ordinaire de la sépulture des fidèles au seuil de nos temples ! Le chrétien reçoit ainsi continuellement les graves enseignements de la mort. Il est averti, chaque fois qu'il se rend au saint lieu, de la brièveté de la vie et du néant de toutes les choses d'ici-bas, de la nécessité où il est de se tenir toujours prêt lui-même à faire le redoutable passage, et de n'attacher son cœur qu'aux biens impérissables de l'autre monde. En même temps, il se ressouvient que là, dans ces tombes à côté desquelles il passe, reposent un père, une mère, une épouse, des frères, des amis, dont l'âme souffrante n'attend peut-être qu'une dernière prière pour briser ses liens, et prendre son essor vers le séjour de l'éternelle félicité.

Ce pieux usage des cimetières autour des églises s'étendit promptement, et devint une coutume générale dans la société chrétienne. Les villes elles-mêmes ne tardèrent pas à suivre les impulsions de la foi : dès le VIe siècle, les lois romaines, qui y défendaient l'inhumation des morts, étaient universellement tombées en désuétude, je l'ai prouvé ailleurs[1]. Dans nos campagnes, la plupart des paroisses ont pu conserver jusqu'ici cette belle et si chrétienne tradition. Nos villes sont retournées aux anciennes pratiques romaines depuis que Joseph II, par édit du 26 juin 1784, ordonna de transporter hors de leur enceinte les cimetières qui y existaient auparavant. On dit que cette translation fut faite dans l'intérêt de l'hygiène et de la salubrité publique. Quoi qu'il en soit, elle ne changea point la législation depuis si longtemps en vigueur sur le caractère des lieux d'inhumation : les nouveaux cimetières demeurèrent des *choses sacrées;* ils demeurèrent la *propriété* des paroisses, *exclusivement affectés* à la sépulture des fidèles morts dans la communion de l'Église; l'article 21 de l'édit ordonnait de réserver une place à part ou d'établir un cimetière particulier pour les dissidents.

1) *De sepultura et cœmeteriis*, Part. 1, cap. I, § 2, pp. 22 suiv.

III. **Bénédiction des cimetières.** — J'ai dit que les cimetières sont des *choses saintes*. La sainteté des tombeaux chrétiens n'est point une chose de convention; elle est supérieure aux lois civiles et politiques, indépendante des systèmes et des opinions; elle a sa source dans la nature même des choses, elle est fondée sur les dogmes religieux : l'immortalité de l'âme, la sainteté des corps, l'espérance de la résurrection, le soulagement des trépassés par la prière, l'invocation des saints, l'union des trois Églises, et l'unité de toute la grande famille chrétienne. Cette sainteté est donc immuable comme la religion elle-même. Ne pensons pas pourtant que la seule inhumation puisse donner au cimetière la sainteté *constitutive* et *légale*. Même sous l'empire de l'ancien droit romain, Cicéron nous l'apprend[1], l'intervention des prêtres et les cérémonies sacerdotales étaient nécessaires pour attacher aux tombeaux les priviléges religieux que la loi leur reconnaissait; ainsi le voulait le droit pontifical. Il en est de même et à plus forte raison dans la religion chrétienne : c'est la bénédiction sacerdotale qui donne aux tombeaux leur caractère sacré, c'est elle qui vivifie et féconde, pour ainsi dire, leur sainteté : « *Res sacrae sunt*, disait Justinien, *quae rite per pontifices Deo consecratae sunt.* » Seule, l'autorité sainte que Dieu a établie pour présider aux choses de la religion peut faire du cimetière un lieu sacré, le dédier à la prière, et lui concilier le respect et la vénération des fidèles. Sans bénédiction, le cimetière reste profane, *purus*, ne jouit d'aucune faveur, d'aucun privilége. Bénit, il devient en quelque sorte *res nullius*, sa destination est perpétuelle, il n'est plus susceptible de propriété privée, il est hors du commerce, il ne peut être aliéné que dans des cas très rares et moyennant les conditions et les solennités prescrites par les lois de l'Église; il devient *divini juris*, comme la chose de Dieu même, affectée à son culte, ainsi que l'est un temple; quiconque en viole la sainteté est un sacrilége, et il doit être puni des peines réservées à l'*impiété* publique. Tel est le cimetière en droit canonique, tel il a été dans l'ancienne législation civile, et tel il devrait rester dans toutes les nations chrétiennes.

1) *De leg.* lib. II, op. tom. II, 1302, édit. Lugd. Batav. 1692.

A la considérer dans sa substance, et abstraction faite des formes spécifiques qu'elle a pu revêtir dans la suite des âges, la bénédiction des cimetières est aussi ancienne que l'Église elle-même. Les enseignements de la Sainte-Écriture sur la sanctification, *per verbum Dei et orationem*[1], des choses dont les chrétiens font usage, la doctrine même de l'Église sur la sépulture, les témoignages des saints Pères que l'on pourrait recueillir[2], ne nous permettent pas d'en douter. Comme rite particulier et solennel, il est également certain qu'elle remonte à la plus haute antiquité. Elle n'est pas moins ancienne que l'usage de consacrer les églises; elle en dérive, puisque presque partout le cimetière se confondait en quelque sorte avec le temple lui-même, il en était une dépendance et un accessoire. Aussi est-ce une chose remarquable et que les canonistes ne manquent pas de faire observer, il y presque analogie complète entre la consécration de l'église et la bénédiction solennelle du cimetière contigu : même ministre, même rite, mêmes effets.

Dans les lieux où, pour un motif quelconque, le cimetière était détaché de l'église, on a aussi de très bonne heure employé une bénédiction spéciale. Saint Grégoire de Tours, qui vivait au VIe siècle, en parle comme d'une chose depuis longtemps établie, universellement connue; et il nous apprend qu'elle avait, alors déjà, l'évêque lui-même pour ministre ordinaire[3].

Depuis lors cette cérémonie sacrée n'a jamais cessé d'être en usage. Aujourd'hui encore elle est positivement prescrite. Le *Rituel* du pape Paul V, dont l'autorité s'étend à toute l'Église, défend formellement, si ce n'est dans le cas de nécessité, d'enterrer les fidèles morts dans la communion ecclésiastique hors d'un cimetière bénit suivant les rites usités[4]. Le pontifical romain indique et décrit les rites de la bénédiction solennelle. Cinq grandes croix dressées dans le champ funèbre, des cierges allumés, l'encens s'élevant vers le ciel, l'eau bénite répandue à profusion, des bénédictions multiples, si

1) I Tim. IV, 4-5,
2) Ouv. cit. *De sepultura*, pp. 75 suiv.
3) *De gloria confessorum*, cap. CVI, ed. Migne, col. 906.
4) Tit. *De exequiis*.

énergiques dans leurs formules, tout cela constitue, sans contredit, une des plus imposantes cérémonies de notre sainte religion. On ne peut rien imaginer de plus touchant que les prières qui l'accompagnent, si pleines d'espérance, si riches de suave poésie et de je ne sais quel parfum d'immortalité. Écoutons une de ces sublimes invocations :

« Seigneur très saint, Père tout-puissant, Dieu éternel, qui sanctifiez et relevez tout lieu, Vous, de qui et par qui toute bénédiction descend sur la terre, daignez bénir ce lieu, afin qu'il devienne, pour un grand nombre, un cimetière, une demeure, le doux abri des défunts.

» Faites que ceux dont les corps reposent ou reposeront ici, obtiennent de vous le rafraîchissement et la paix ; qu'ils puissent habiter, avec délices et joie, la céleste Jérusalem, jusqu'à ce que leur propre corps sorte du tombeau, au grand jour du jugement.

» Faites enfin qu'ils puissent aller au devant de leur juge, les mains pleines de bonnes œuvres, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, votre Fils, qui vit et règne avec vous dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il. »

IV. **Le cimetière bénit est le lieu propre de l'inhumation des fidèles.** — La conséquence immédiate de cette bénédiction est de faire du cimetière le lieu *propre* de l'inhumation des chrétiens qui meurent dans *la communion de l'Église*. Or, la communion de l'Église comprend trois choses :

La profession de la foi catholique, telle qu'elle est exposée dans le symbole et enseignée par les premiers pasteurs ;

La participation aux sacrements et aux choses saintes, dont l'Église est la dépositaire et la dispensatrice, et par lesquels l'âme fidèle s'unit à Jésus-Christ, le divin fondateur, et devient membre de son corps mystique ; par cette participation encore les fidèles s'unissent entre eux et resserrent les liens de la divine charité, qui en fait une assemblée ou société de frères, la famille du Christ ;

Enfin, la soumission aux pasteurs légitimes, représentants de Jésus-Christ, en tout ce qui concerne les devoirs de la vie chrétienne et le salut éternel.

La communion ecclésiastique, on le voit, repose sur l'exercice des deux vertus fondamentales du christianisme, la Foi et la Charité.

Quiconque brise un de ces trois liens, rompt avec l'Église; il renonce à sa communion, et à sa communion entière. Ainsi l'Église refuse à celui qui a renoncé à sa communion sous un rapport toute participation aux sacrements, aux choses saintes, aux prières, aux grâces, faveurs et priviléges dont elle est la dispensatrice.

Le chrétien qui est séparé de la communion de l'Église peut toujours, pendant la vie, avec le secours de la grâce, par la pénitence, et en donnant aux supérieurs ecclésiastiques la satisfaction exigée par les lois canoniques, il peut renouer la chaîne qu'il avait brisée; mais s'il refuse de revenir à résipiscence, et qu'il meure dans son obstination, le lien brisé demeure irrévocablement brisé; la rupture avec la société spirituelle est consommée; et, mort, il demeurera privé, comme il l'était vivant, de la participation aux choses saintes. Saint Léon le Grand a formulé ce principe par la maxime connue : « *Quibus vivis non communicamus, nec mortuis communicare debemus*[1]. »

C'est sur cette maxime, si simple, si rationelle, qu'est basée la législation de l'Église en matière de refus de sépulture. Nous l'avons suffisamment fait voir, la sépulture est une *chose sainte*, de quelque côté qu'on l'envisage; soit, ce qui est évident pour tous, qu'on la considère comme une cérémonie sacrée, par laquelle l'Église adresse ses prières à Dieu en faveur de l'âme du chrétien trépassé; — soit même qu'on la considère comme l'ensevelissement du corps du défunt dans une terre bénite, car « reposer dans le cimetière commun, à » l'ombre de la croix, dans la cité souterraine, dans cette » église des morts où les fidèles trépassés attendent le jour » de la résurrection et où les vivants vont répandre leurs » prières, n'est-ce point conserver un lien sensible avec » l'Église[2], » participer à ses faveurs et à sa communion? Pour jouir de la sépulture ecclésiastique, il ne suffit donc pas d'avoir reçu le baptême, il faut encore, selon la promesse que l'on fait en recevant ce sacrement de la régénération, mourir dans la communion ecclésiastique, dans la communion de la foi et de la charité.

1) Can. *Sane*, XXIV, Q. 2; cap. *Sacris*, *De sepult.*

2) *De l'administration des cimetières catholiques*, par Mgr Malou, p. 80.

Ces principes de l'enseignement de l'Église, tout élémentaires qu'ils paraissent, j'ai cru devoir les rappeler; car il y a, sur ce grave sujet, même parmi les hommes qui se disent très sincèrement catholiques de religion, qui se glorifient de l'être et qui se flattent bien de le rester toujours, il y a des ignorances qui étonnent et qu'on croirait impossibles. C'est ainsi que, dans le discours qu'il prononçá en 1874 au sein de la Chambre des Représentants, un député de Charleroi, M. Eudore Pirmez, trouva étrange, inouï, que l'on veuille maintenir, en Belgique ou ailleurs, des distinctions et des séparations dans les lieux de sépulture, et cela en un siècle où ont entièrement disparu de la vie civile les séparations qui existaient autrefois entre ceux qui avaient des croyances différentes. « Si un étranger assistait à nos débats, s'est-il » écrié, je crois qu'on lui ferait difficilement comprendre com- » ment peut subsister la question qui nous occupe aujour- » d'hui. Il verrait, dans la plupart de nos villes, le libre-pen- » seur le plus radical et le croyant le plus ardent s'asseoir à » la même table, le chrétien le plus fervent s'associer à des » israélites sincères, et faire même avec eux de bonnes » affaires; jamais il n'apprendrait qu'une main tendue a été » refusée par suite de différence de croyances : comment donc » lui faire saisir que, parmi les mêmes personnes qui se pro- » mènent, causent, mangent, spéculent pacifiquement ensem- » ble, il y en a un certain nombre qui seraient effrayées à » l'idée de voir leurs cadavres placés à côté de la personne » avec laquelle ils ont entretenu de bonnes et fréquentes re- » lations pendant leur vie?[1] » Ce que l'honorable orateur nous dit *des relations de la vie civile* entre gens de croyances diverses est un fait vrai et aujourd'hui universel; il aurait même dû ajouter qu'il est très ancien. Ce n'est point précisément « au progrès de ces derniers temps qu'il est dû. » C'est l'Église elle-même, c'est le Souverain-Pontife Martin V, au concile de Constance de 1418, qui a fait tomber les obstacles et formellement autorisé ces rapports[2]. Mais ce dont nous sommes plus étonné que ne le serait de

1) *Annales parlem.*, *Chambre des représ.*, séance du 23 janvier 1874, p. 322.

2) Par la Bulle *Ad evitanda scandala.*

nos débats l'étranger dont il parle, c'est qu'il ne comprenne pas qu'il est une différence entre reposer dans la tombe en société de solidaires, d'infidèles, de dissidents, et *se promener*, *causer*, *manger*, *spéculer* avec eux! On l'a dit au sein même de la chambre et le député de Charleroi n'a point osé le nier, tous les peuples, même les moins policés, ont toujours considéré la sépulture, non comme un acte civil, mais comme une cérémonie publique du culte, et la terre qui reçoit la dépouille de nos semblables, non comme un lieu profane, mais comme une chose sainte et sacrée, et l'un et l'autre comme étant principalement du domaine de la religion. Les nations à religions diverses se sont donc toujours divisées de tombeaux, comme elles se divisaient de temples. Cette tradition universelle du genre humain repose sur la nature elle-même, elle domine les institutions publiques des peuples, elle est supérieure aux opinions et aux temps; et il ne peut pas dépendre de M. Pirmez ni de moi, il ne dépend pas des catholiques ni des libéraux qu'il en soit autrement. Que ne doit-on pas craindre de l'avenir, quand on voit des hommes élevés chrétiennement entrer si ouvertement dans la voie de l'indifférentisme! On nous demande aujourd'hui la communauté des cimetières ; demain on nous demandera, au nom du « progrès », la communauté des temples, le beau régime des églises *mixtes*, jusqu'à ce que, le progrès allant toujours, on nous demande d'admettre tous les *citoyens* indistinctement à participer aux mêmes sacrements, à la même cène, au même sacrifice. Déplorable affaiblissement du sentiments religieux!

V. **Refus de sépulture ecclésiastique.** — Nous pouvons maintenant comprendre l'économie et les dispositions du Rituel romain, dont le titre *De exequiis* renferme la dernière loi générale de l'Église en cette matière. D'après le Rituel, doivent être privés de la sépulture ecclésiastique (et la sépulture ecclésiastique, je le répète, ne comprend pas seulement la présentation du corps à l'église et les prières que le prêtre récite sur le corps, soit à l'église soit près de la tombe, mais encore l'ensevelissement du corps en un cimetière bénit) :

1° Pour n'avoir point contracté ou pour avoir brisé le

premier lien de la communion ecclésiastique, la communion établie sur la foi : les *païens*, les *juifs*, tous les *infidèles*, les *hérétiques*, les *apostats* de la foi chrétienne, et les *enfants* de parents fidèles *morts sans baptême* ;

2° Pour avoir brisé le second et le troisième lien, la communion basée sur la charité : les *schismatiques*, qui dressent autel contre autel, qui refusent obtinément de participer aux sacrements et aux assemblées religieuses ; les personnes positivement et *notoirement excommuniées* ou *personnellement interdites* par l'Église ; tous les *pécheurs publics et manifestes*, en particulier ceux qui se tiennent éloignés, d'une manière constante et publique, de la pratique du *devoir pascal* ; et les *suicidés* qui se sont donné la mort volontairement, avec pleine connaissance de cause.

Le rituel dit et répète que les pécheurs publics ne doivent être privés de la sépulture ecclésiastique que si, persévérant jusqu'au bout dans leur obstination, ils ne donnent *aucun signe de pénitence* avant la mort. Il fait cependant une exception : le *duelliste* mourant sur le lieu du combat doit être exclu de la terre bénite, quand bien même il donnerait avant de mourir des signes non équivoques de repentir. Le pape Benoît XIV va même plus loin : par sa bulle *Detestabilem*, du 10 novembre 1752, il maintient la peine alors même que le duelliste aurait été transporté du lieu du combat, et qu'il aurait reçu de l'autorité spirituelle l'absolution de son péché et des censures encourues : l'unique chose à vérifier c'est de savoir s'il est mort de la blessure reçue dans le duel. Par ces dispositions, qui à première vue paraissent si sévères, l'Église veut inspirer aux chrétiens toute l'horreur qu'elle éprouve elle-même pour cet acte exécrable et barbare, qui renferme à la fois la malice de deux grands crimes, de l'homicide et du suicide. Je dois cependant faire ici une remarque. Le cardinal Gousset enseigne que, en ce qui concerne le refus de sépulture aux duellistes, l'usage, dans nos pays, a tempéré la rigueur des principes et des termes ; » Si, dit-il, se sentant atteint du coup mor- » tel, le duelliste réclamait un prêtre ou les secours de la » religion, et que ce fait fût constaté par plusieurs témoins, » nous pensons que l'on peut lui accorder la sépulture eccl-

» siastique. Le refus, quoique canonique, n'en serait pas » compris parmi nous dans le cas dont il s'agit[1]. »

Quoi qu'il en soit, nous avons là un exemple, entre tant d'autres, de la grande tolérance du clergé en cette matière. On sait et les faits prouvent qu'il incline toujours vers l'indulgence, au point que nous avons bien souvent entendu lui en faire un grief. Il est vrai que parfois cette indulgence semble excessive; mais avant de soumettre sa conduite à notre censure, faisons réflexion qu'en cette matière les doutes, doutes de *droit* ou doutes de *fait*, pour peu qu'ils soient fondés, doivent être interprétés en faveur du défunt. C'est un principe de la jurisprudence canonique.

Résumons et concluons.

L'Église veut, pour ses enfants, des *cimetières*, je ne dis pas des *fosses*, des cimetières *distincts*, qui leur soient *propres;*

Elle veut que ces cimetières soient *bénits*, pour que, par la bénédiction, ils deviennent *choses sacrées*, choses de la religion;

Elle veut que, dans ces cimetières propres et bénits, on ne reçoive *que ceux qui meurent dans la communion ecclésiastique*.

Ces trois points sont entrés, dès l'origine, dans la législation ecclésiastique, et ils n'en sont jamais sortis; ils forment ainsi, pour la société chrétienne, une tradition *primitive, universelle*, *constante*.

VI. **Les lois civiles sur la sépulture.** — On sait que l'on propose aujourd'hui en Belgique de supprimer le culte des cimetières, et de réduire le clergé catholique à la triste nécessité d'ensevelir les corps des fidèles dans un lieu d'inhumation profane, sauf à lui laisser la faculté de bénir chaque fosse en particulier. Or, un pareil système n'est pas acceptable pour nous. Supprimer l'usage des cimetières bénits, c'est porter atteinte à la liberté de l'Église, c'est restreindre l'exercice de son culte, c'est mutiler sa liturgie, c'est la priver d'un droit dont elle a toujours joui et dont elle jouit encore partout où l'on ne la persécute pas; c'est violer

1) *Théol. mor.*, tome II, p. 302, édition de Bruxelles, 1853.

ouvertement ses lois, lois écrites dans les décrétales des Souverains-Pontifes, les canons des conciles, les livres liturgiques, lois confirmées par un usage constant, universel, et que les évêques eux-mêmes ne peuvent pas se dispenser d'observer ou de faire observer. La bénédiction par fosse est une pratique exceptionnelle, une manière d'ensevelir que l'Église emploie quand elle y est contrainte par force majeure; mais ce serait chose inouïe et vraiment intolérable que l'on prétendît en faire une règle générale dans un pays catholique !

Mais, dit-on, ainsi le veulent les lois qui nous régissent; depuis la révolution française, les cimetières ont perdu leur caractère religieux, et la sépulture est devenue une chose purement civile et profane. « La convention et le code civil, » dit M. Tielemans, ont abrogé toute distinction entre les » choses *sacrées* et les choses *profanes*. Les cimetières ont » donc complètement changé de nature dans la main de la » nation. Après la révolution française, qui consacra la » liberté des cultes et l'égalité de tous les citoyens devant » la loi, l'inhumation des morts ne fut plus, aux yeux de » l'assemblée nationale et des législatures qui l'ont suivie, » qu'un acte *purement* civil, auquel la religion pouvait bien » encore mêler ses cérémonies, mais qui était absolument et » entièrement indépendant de l'autorité ecclésiastique. En » d'autres termes, les cimetières ne furent plus que des » établissements publics, où chacun, après sa mort, avait » droit à une place, quelles qu'eussent été sa croyance et sa » conduite religieuse pendant sa vie[1]. »

Il est vrai qu'en 1793 la convention proclama la promiscuité des sépultures. Des citoyens, indignés de la profanation publique des tombeaux, ayant prié l'assemblée de décréter qu'il y aurait, autant que possible, un lieu de sépulture particulier pour chaque culte, elle prit, le 12 frimaire an II, la décision suivante : « Considérant qu'aucune loi » n'autorise à refuser la sépulture dans les cimetières publics aux citoyens décédés, quels que soient leurs opinions religieuses et l'exercice de leur culte, la convention » passe *à l'ordre du jour, et déclare que le présent décret* » *ne sera pas imprimé.* »

1) *Répertoire* cité, V° *Cimetière*, tom. V, p. 25, suiv.

Un ordre du jour, prononcé sur une pétition, est-ce donc une loi, et cela suffit-il pour changer, dans toute une nation, un état de choses séculaire ?

Non-seulement la Convention n'a pas fait une loi, mais dans son *considérant* elle a supposé une chose qu'elle savait fort bien ne pas être vraie, lorsqu'elle a dit que les cimetières paroissiaux étaient des cimetières ouverts à tous les citoyens défunts. Leur destination n'avait pas changé, et ils étaient encore alors ce qu'ils avaient toujours été, des cimetières exclusivement affectés aux défunts de la même communion. Sans doute, il n'existait pas de loi qui défendît d'accorder la sépulture dans les *cimetières publics* à des citoyens quelconques; mais il y avait une excellente raison pour empêcher le législateur de rien statuer à cet égard, c'est qu'il n'y avait pas encore eu, en France, de *cimetières publics* tels que les concevait la Convention.

Enfin, l'assemblée n'osa pas même rendre son décret public; elle déclara qu'*il ne serait pas imprimé* (pourquoi, quand on cite ce décret, supprime-t-on ces mots ?). « Quoiqu'il fût permis alors de tout oser, dit à ce propos M. Prompsault, elle craignit que son décret ne devînt un sujet de trouble, et lui ôta ainsi jusqu'au mérite d'avoir été un décret de circonstance[1]. »

Cet acte fût-il, d'ailleurs, une loi véritable, de quel droit prétendrait-on pouvoir l'invoquer et l'appliquer en Belgique ? Nul n'ignore que, des lois françaises antérieures au 16 frimaire an V (6 déc. 1796) et non révoquées, celles-là seulement sont obligatoires chez nous qui ont été publiées ou dont la publication a été ordonnée spécialement pour la Belgique par le comité du salut public, les représentants du peuple en mission, le directoire exécutif, les commissaires généraux du gouvernement ou le pouvoir législatif lui-même. Or, jamais le décret du 12 frimaire n'a été publié, ni sa publication n'a été ordonnée.

En lisant le *Répertoire* on se croirait encore à l'époque néfaste de la révolution. Pour son auteur, il semble que le concordat de l'an IX, qui a décrété la liberté de la religion catholique, apostolique et romaine; que la constitution

1) *Dictionnaire*, V° *Cimetière*, § 2.

belge de 1831, qui, allant plus loin, a reconnu à toutes les associations religieuses le droit de s'organiser et de se gouverner selon les maximes de leur foi et les traditions de leur histoire; il semble que ces dispositions solennelles, qui exigent qu'on laisse les catholiques ainsi que les dissidents libres de se faire inhumer conformément aux lois particulières de leur culte, soient comme non avenues ou lettres mortes. La liberté religieuse, comme l'entendent nos adversaires, est vraiment la confusion ou la négation de tous les cultes, un privilége accordé à ceux qui n'ont point de religion positive[1].

Du reste, la théorie matérialiste des libéraux est condamnée par toute la législation. En voici la preuve.

La conservation du caractère religieux de la sépulture a été une conséquence nécessaire de la *restitution* aux fabriques de tous les cimetières anciens non aliénés par le gouvernement, de ceux même qui avaient conservé leur destination. La doctrine et la jurisprudence s'accordent en effet pour reconnaître aux fabriques la propriété de ces cimetières.

L'ensemble des lois qui régissent la sépulture nous montre la même chose. Quelques citations feront bien comprendre leur esprit.

Décret organique du 23 prairial an XII : Art. 15. « Dans » les communes où l'on professe plusieurs cultes, chaque » culte doit avoir un lieu d'inhumation particulière. »

Art. 18. « Les cérémonies précédemment usitées pour » les convois, suivant les différents cultes, seront rétablies. »

Art. 22. « Les fabriques des églises et les consistoires » jouiront seuls du droit de fournir les voitures, tentures, » ornements, et de faire également toutes les fournitures » quelconques nécessaires pour les enterrements et pour la » décence ou la pompe des funérailles. »

Il y a mieux encore dans cette loi : l'article 18, dont j'ai cité les premiers mots, met, au point de vue du culte, les cimetières et les églises exactement sur le même pied. Après avoir dit que les cérémonies religieuses seront rétablies, il ajoute : « Mais, *hors de l'enceinte de l'église et des lieux*

1) V. ci-dessus, p. 351 suiv.

» *de sépulture*, les cérémonies religieuses ne seront permises
» que dans les communes où l'on ne professe qu'un seul
» culte, conformément à l'article 45 de la loi du 18 germi-
» nal an X. »

Le décret du 8 mai 1806, « *concernant le service dans les églises et les convois funèbres*, » est entièrement conçu dans le même sens.

En présence de ces textes, on ne peut sérieusement soutenir que l'inhumation n'est plus aujourd'hui qu'un acte *purement civil*. La vérité est que la sépulture, aux yeux des lois existantes, présente le caractère d'une chose *mixte*, à la fois civile et religieuse.

C'est un acte civil, en ce que tous les citoyens ont le droit d'être inhumés dans un cimetière public, quelles que soient leurs croyances; — et en ce que l'autorité communale à la surveillance et la police du transport des corps et des lieux d'inhumation.

C'est un acte religieux, parce que chaque culte doit avoir son cimetière propre, administré conformément à ses lois particulières, affecté exclusivement à ses sectateurs; — parce que l'autorité ecclésiastique peut lever le corps, le présenter à l'église, l'accompagner solennellement au lieu de la sépulture, et y faire toutes les cérémonies d'usage.

VII. **Conciliation des droits respectifs.** — Il n'est donc, ce semble, rien de plus facile que de combiner les droits des deux autorités, et de concilier tous les intérêts. Voici les points fondamentaux dont l'administration ne devrait jamais s'écarter, et qui pourraient servir de base à une loi future :

1° Reconnaître à chaque confession religieuse le droit de posséder son cimetière propre, comme il vient d'être dit; sauf à laisser aux communes le soin d'avoir aussi le leur pour la sépulture de ceux qui ne *voudraient* ou ne *pourraient* être inhumés religieusement;

2° Laisser aux autorités spirituelles elles-mêmes et à elles seules de décider quels sont ceux qui, en vertu des lois de leur culte respectif, peuvent ou ne peuvent pas être admis dans les cimetières confessionnels : il n'y a de véritable liberté religieuse qu'à cette condition;

3° Laisser à l'autorité communale, suivant les lois actuelles, la *police* des lieux d'inhumation même confessionnels; le soin de prendre les mesures relatives à la décence des lieux d'inhumation, au respect dû à la mémoire des morts, à la salubrité publique, comme de déterminer la profondeur, la distance et le renouvellement des fosses, etc., à la condition néanmoins de respecter toujours :

a) Le droit de propriété des fabriques, quand le cimetière leur appartient, et le légitime exercice de ce droit dans tous les actes qui sont compatibles avec la destination du terrain et la salubrité publique, comme, par exemple, percevoir le prix des concessions pour sépulture particulière ou de famille;

b) Le principe de la liberté du culte, c'est-à-dire l'observation entière, dans chaque cimetière, des lois propres à la confession religieuse à laquelle il appartient.

CHAPITRE VII.

Recrutement des ministres de la religion — Leurs immunités.

I. **Droit de l'Église de choisir ses ministres, d'en déterminer le nombre et les aptitudes.** — Il faut reconnaître à l'Église le droit souverain de choisir ses ministres, d'en fixer le nombre, et de déterminer les conditions de leur admission dans les rangs de la cléricature. Porter atteinte à l'exercice de ce droit, mettre des obstacles à l'entrée des fidèles dans la carrière sacerdotale, serait frapper l Église dans le principe même de sa vie; ce serait s'opposer à la perpétuation de la hiérarchie, et tarir la source du sacerdoce. Dieu en a donné l'ordre formel à l'Église : elle doit évangéliser toutes les nations; or, le soin de déterminer le nombre d'ouvriers nécessaires pour une si grande mission, leurs aptitudes, leurs qualités, a été confiée aux apotres et à leurs successeurs, les évêques.

L'État, lui aussi, se choisit avec une entière liberté les sujets utiles à son service, nécessaires à toutes les branches de l'administration publique; il exige d'eux les conditions d'aptitude et de capacité qu'il trouve bon d'établir, il emploie même la contrainte pour remplir les cadres de son armée. En cela il use d'un droit que nous ne cherchons pas à lui contester. Mais les hommes appartiennent-ils moins à l'Église qu'à l'État ? ils sont sujets de l'une et de l'autre autorité. Les besoins du service public sont-ils moins importants dans l'Église que dans l'État ? ils le sont davantage ; puisque, à raison de sa fin, la société spirituelle est incomparablement plus nécessaire que la société civile. Autant donc et plus que l'État, l'Église doit être libre de se choisir les ministres nécessaires à son gouvernement, à la prédication de la foi, à l'administration des sacrements, à la direction des établissements ecclésiastiques.

Mais, dira-t-on, laisser à l'Église, laisser aux évêques le soin de déterminer d'une manière absolue le nombre des mi-

nistres du culte, n'est-ce pas leur laisser le droit souverain d'enlever tous les sujets à l'État ? Que l'on se rassure. Hélas ! le danger de manquer de ministres menacera toujours beaucoup plus l'Église que l'État. Le monde offre tant d'attraits à la nature, le sacerdoce si peu ! Deux choses, comme deux obstacles insurmontables, s'opposeront toujours à la trop grande multiplication des membres du clergé.

a) C'est d'abord la liberté entière que l'Église laisse aux fidèles de se vouer au service des autels. L'Église n'a point, comme l'État, la contrainte matérielle pour recruter les soldats de sa milice sacrée. Elle n'a pour elle que sa puissance morale et le secours d'en haut. Elle fait simplement appel au dévouement libre, à l'abnégation volontaire, au sacrifice tout spontané de ses fidèles. Elle attend patiemment que le Père céleste envoie des ouvriers à sa vigne.

b) Non-seulement elle laisse la liberté à ses enfants, mais encore elle soumet à des épreuves très rigoureuses ceux qui se présentent à elle comme ayant la vocation à l'état ecclésiastique. Telle est la sévérité des prescriptions canoniques sur l'admission aux ordres sacrés, qu'il est difficile de satisfaire à toutes les garanties exigées des aspirants ; il peut tenir à très peu de chose que l'on soit à tout jamais repoussé du saint ministère.

J'ajoute que mettre des obstacles à l'entrée des fidèles dans le sacerdoce serait une atteinte à la liberté de conscience. Le sacerdoce est une vocation divine; et quiconque en reconnaît en soi les marques indubitables, doit pouvoir y correspondre, doit pouvoir obéir à la voix de Dieu qui l'appelle.

Si la crainte imaginaire d'un danger chimérique autorisait la puissance séculière à intervenir dans les affaires du culte, l'Église ne conserverait ni liberté ni autonomie dans aucune partie de son gouvernement ; car partout et toujours le danger est *possible*. Est-ce à dire que, sous prétexte de police, d'ordre public, de tranquillité générale, de nécessité sociale, que sais-je? l'État puisse, contre la possibilité de ces dangers, s'armer à l'égard de l'Église de toutes sortes de mesures vexatoires et préventives? Que deviendrait alors l'indépendance du pouvoir spirituel?

Veut-on savoir, d'ailleurs, ce que valent tous les systèmes

de compression de la liberté religieuse basés sur ces motifs politiques? Qu'on leur applique le principe de la réciprocité : l'Église, elle aussi, a sa police, son ordre général, sa tranquillité publique, ses nécessités sociales à sauvegarder. Eh bien ! voudrait-on lui reconnaître le droit de limiter le nombre des fonctionnaires civils? N'est-il pas à craindre, pourtant, que les moyens qu'emploie l'État pour remplir ses bureaux d'administration, l'aspect si séduisant de l'or et la perspective entraînante de tous les avantages matériels de la vie, ne fassent enfin déserter les rangs du sacerdoce? Il n'est pas, en un mot, de prétexte dont les faux politiques se servent contre l'Église, que l'on ne puisse, avec infiniment plus de raison apparente, faire valoir contre l'État lui-même.

Il appartient donc à l'Église d'organiser sa milice comme elle l'entend, suivant ses divers besoins; d'avoir un clergé séculier et un clergé régulier, l'un vivant au milieu de monde, en contact continuel avec les fidèles, veillant sur les nécessités de chaque jour, de chaque moment; l'autre retiré dans le cloître, se préparant, dans la solitude et le silence, par la prière et l'étude, au grand œuvre des missions lointaines, à l'instruction et à l'éducation de la jeunesse, au service des pauvres et des malades. Elle doit pouvoir les recruter tous deux avec la même liberté; elle a le droit, droit rigoureux, droit divin, de réclamer, pour tous ceux qui se destinent à entrer dans cette milice spirituelle, l'exemption du service militaire et généralement de toutes les fonctions et charges publiques incompatibles avec leur vocation. La nouvelle loi belge sur la milice, du 3 juin 1870, a en partie méconnu ces principes; elle ne dispense point du service ceux qui se destinent à l'état ecclésiastique dans les instituts religieux, ni ceux qui s'y préparent dans les séminaires lorsqu'ils appartiennent « *à une famille qui est dans l'aisance.* » C'est là une manifeste violation de la liberté de l'Église. Le droit de celle-ci est absolu; il ne peut appartenir à l'État de le limiter, ni de le soumettre à des restrictions arbitraires. La condition mise par la loi à l'exemption des étudiants des séminaires est d'autant plus injuste, que « l'ap- » préciation de l'aisance est laissée, en premier ressort, au » conseil de milice, et, en degré d'appel, à la députation

» permanente, » c'est-à-dire au seul pouvoir civil. Ceci nous amène à parler des immunités. Mais, avant d'entamer cette question, je crois devoir faire observer, pour écarter toute équivoque, que l'exemption du service militaire et des fonctions publiques incompatibles avec les fonctions cléricales a directement sa source, *pour les aspirants au sacerdoce*, dans *la liberté de l'Église;* tandis que, *pour ceux qui ont déjà reçu les ordres sacrés*, elle est en outre fondée sur leur caractère et leur dignité.

II. **Les immunités.** — Nous avons vu[1] que les empereurs chrétiens ont reconnu ou accordé aux personnes et aux choses de la religion de magnifiques priviléges, que l'on appelle *immunités*. Ces immunités constituent-elles un droit naturel ou divin de l'Église, un droit qui lui est essentiellement propre et inaliénable; ou bien n'ont-elles été introduites dans la législation que par le simple droit positif, de telle façon qu'elles puissent être modifiées, abrogées?

Divers sentiments —Les théologiens, voyant les vicissitudes nombreuses que quelques-unes de ces immunités ont eu à subir dans l'ancien régime, ont assez communément pensé qu'elles sont fondées sur le *droit positif humain*. Ils s'appuient sur cette considération que, loin d'en trouver des traces dans la Sainte-Écriture, nous voyons, au contraire, Jésus-Christ et, après lui, les apôtres proclamer l'indépendance de la puissance séculière, dans l'ordre des choses temporelles, et la sujétion de tous les chrétiens et des prêtres eux-mêmes aux lois de cette autorité.

Par contre, le plus grand nombre des canonistes soutient que les immunités sont de *droit divin*, ou *naturel* ou *positif*. Entre autres arguments, ils font valoir les canons de plusieurs conciles, qui leur paraissent favorables à ce sentiment. Le Concile de Trente, par exemple, dit au chap. 20 *de Ref.*, de la sess. XXV : « Ecclesiae et personarum ecclesiasticarum » immunitas *Dei ordinatione* et canonicis sanctionibus con- » stituta est. »

Entre ces deux sentiments le cardinal Bellarmin a cru

1) Page 303.

pouvoir établir une opinion mitoyenne, qui lui a paru propre à les concilier. Selon cet habile controversiste, les immunités ecclésiastiques ne sont pas de droit divin en ce sens qu'elles seraient fondées sur un précepte divin proprement dit et formellement exprimé dans la Sainte-Écriture ; mais uniquement en ce sens qu'elles se déduisent, par analogie, de certains exemples de l'ancienne loi. C'est ainsi qu'il faut entendre les termes cités du concile de Trente et autres analogues. De même, ces immunités ne sont pas de droit naturel en ce sens qu'elles appartiendraient aux premiers principes du droit naturel, ou à ses conséquences prochaines et nécessaires ; mais en ce sens qu'elles sont tout-à-fait *convenables et conformes à l'équité naturelle*. Ce sont, ajoute-t-il, des conséquences obscures et éloignées du droit naturel, qui ont besoin d'être déterminées par des lois humaines ; et elles l'ont été, en effet, par le *droit des gens*, *jure gentium*, c'est-à-dire par le consentement unanime de tous les peuples[1].

Leur convenance. — Comme nous le dirons tout à l'heure, les explications de Bellarmin ne nous paraissent pas suffisantes, en droit rigoureux, pour concilier parfaitement les sentiments divers des théologiens et des canonistes. Cependant, à considérer les immunités dans leur ensemble, sans descendre au particulier, il est certain qu'on ne saurait nier cette grande convenance, cette grande conformité avec l'équité naturelle, dont parle le savant cardinal. Partout où les immunités ont été établies, et elles l'ont été chez tous les peuples, même chez les païens, c'est l'instinct de la religion, c'est le sentiment intime, profond et juste de la dignité sacerdotale ; c'est la persuasion naturelle qu'il faut honorer la Divinité dans ses ministres, dans les objets qui servent à son culte et dans les lieux qui lui sont consacrés ; c'est l'idée qu'il faut laisser à ceux qui se sont voués aux intérêts les plus sacrés de la société une liberté pleine et entière dans l'exercice de leur saint ministère, loin des agitations de la multitude, du bruit des affaires, des solliciations des intérêts matériels ; — c'est tout cela réuni qui les a inspirés[2]. Aussi

1) *Controv. de clericis*, cap. 28 et 29. V. aussi Devoti, *Jus canon. univ.* Proleg. cap. XII, § 24 ed. de Rome 1827, tom. I, p. 268 suiv.

2) V. la première loi en cette matière, celle de Constantin et de Lici-

sont-elles entrées dans les mœurs comme d'elles-mêmes, spontanément, naturellement, souvent sur l'initiative du pouvoir spirituel, qui les a réglées et définies. C'est pour ces motifs aussi qu'elles sont devenues une véritable prescription du *droit des gens*, comme le dit Bellarmin. Aussi l'Église s'en est-elle toujours montrée jalouse; elle a toujours témoigné une grande sollicitude pour leur conservation et leur extension.

Certes, les théologiens qui donnent aux immunités une origine humaine ne contestent pas leur grande convenance. Ils les reconnaissent utiles et même nécessaires à la liberté du ministère sacerdotal. « Il est utile, dit Covarruvias, et, » en définitive, nécessaire même à la bonne administration » de l'Église que les ecclésiastiques soient soustraits aux » charges publiques. Comment ne pas le reconnaître, quand » on retrouve l'origine des immunités dans les institutions » divines de l'ancien Testament, dans l'enseignement des » Saints-Pères, dans la pratique universelle du monde chré- » tien[1]? » Ces considérations ont paru tellement fortes à cet écrivain, qu'il n'hésite pas à dire que les Souverains-Pontifes ont pu, de leur autorité propre, établir ces priviléges des personnes ecclésiastiques.

Elles n'ont pas leur origine première dans le droit civil. — S'il est vrai que les immunités en général soient si justes, si équitables, si conformes au sentiment religieux, et si utiles à la liberté sacerdotale, on comprend qu'elles ne peuvent pas être considérées comme de pures faveurs du pouvoir politique, ayant leur origine dans une simple raison d'État, dans une convenance sociale, et partant dans le seul *droit civil*. Cette conséquence, du reste, est admise par les théologiens eux-mêmes; car, dans leur pensée, *droit positif* ne signifie pas *droit civil* seulement, mais encore *droit pontifical*[2]. C'est donc avec raison que, dans sa lettre apostolique du 10 juin 1851, *Multiplices inter*, le Souverain-Pontife Pie IX a condamné la proposition suivante :

nius en 313, dans G. de Luise, *De jure publico ecclesiastico,* p. 35, Naples 1877.

1) *Practic. quaest.* cap. 31.

2) V. Devoti, l. c.

« *L'immunité de l'Église et des personnes ecclésiastiques tire son origine du droit civil.* » L'auguste pontife dit, au contraire, dans le document cité, qu'elle est établie *Dei ordinatione et canonicis sanctionibus*; ce sont les termes mêmes du concile de Trente.

Cette proposition méritait d'autant plus d'être censurée, qu'étant générale, elle fait indistinctement dériver toutes les immunités d'une concession toujours révocable de l'autorité civile. Or, il est, selon nous, des immunités dont on ne peut trouver le fondement et l'origine que dans le droit divin et naturel proprement dit. Et c'est ici que nous devons dire en quoi le moyen de conciliation trouvé par Bellarmin nous paraît insuffisant.

Leur vraie source. — A notre avis, une opinion unique, pas même celle de Bellarmin, ne saurait résoudre la question de l'origine de toutes les anciennes immunités. Il faut conserver les deux sentiments des théologiens et des canonistes, et les appliquer tour à tour, suivant le caractère spécial de chaque immunité en particulier. On ne peut mettre indistinctement tous ces privilèges sous la protection d'une institution divine, ni sur le pied d'une même convenance et d'une même utilité. Nous parlerons spécialement des immunités des personnes ecclésiastiques inférieures au Souverain-Pontife; nous avons déjà traité de celles qui appartiennent au pape[1].

Toute la question se réduit ici à concilier deux principes que nous avons précédemment formulés[2], et qui dérivent du double rapport sous lequel on peut considérer les clercs, à savoir comme ministres de la religion, enrôlés au service de l'Église, et comme membres de la société civile. Sous le premier rapport, ils ne sont sujets d'aucune puissance séculière; ils ne sont pas soumis aux lois civiles qui seraient contraires soit à la liberté et à l'indépendance du sacerdoce, soit à son honneur et à sa dignité. Mais sous le deuxième rapport, ils sont, comme les laïques, sujets du souverain, et soumis à l'autorité directive des lois personnelles et réelles, obligés de concourir à la prospérité de l'État[3]. De là il suit que, en prin-

1) P. 158-59.
2) P. 157-58 et suiv.
3) V. Suarez, *De legibus*, lib. III, cap 34.

cipe, les clercs sont tenus de subir celles des fonctions et charges publiques qui peuvent se concilier avec la dignité et la vocation ecclésiastiques. Telles sont, par exemple, la capitation ou imposition personnelle, la contribution foncière des biens patrimoniaux, etc. A l'égard de ces fonctions et de ces charges l'argumentation des théologiens est inattaquable; l'exemption ne peut être que de droit purement positif. Mais il en est d'autres qui sont de tout point incompatibles avec le caractère sacerdotal et les devoirs du saint ministère : les ministres de la religion en sont exempts; et cette exemption, dirons-nous avec les canonistes, est de droit divin proprement dit, naturel ou positif. Telles étaient, sous les institutions romaines, les fonctions *curiales* ou *municipales :* elles imposaient à ceux qui en étaient chargés des embarras véritablement exorbitants. Telles seraient encore beaucoup de nos fonctions administratives et judiciaires, si elles n'étaient libres, ou si la loi elle-même n'avait pris soin d'en exclure les ministres du culte. Tel est surtout le service de la milice nationale, non-seulement parce qu'on ne saurait autrement concevoir la liberté de l'Église, mais aussi parce qu'on ne saurait rien imaginer de plus imcompatible que le métier des armes avec le caractère sacerdotal et la mission toute de douceur et de charité dont sont investis les ministres de Dieu[1].

Que dirons-nous enfin de cette partie des immunités personnelles que l'on appelle le *privilége du for*, de l'exemption de la juridiction des tribunaux séculiers, même en matière temporelle? Une distinction paraît ici nécessaire. Il n'y a certes pas un aussi grand inconvénient à soumettre à un juge laïque la connaissance des causes purement *civiles* des ministres de la religion que celle des causes *criminelles*. Le privilége que la législation canonique leur reconnaît à l'égard des premières ne peut avoir sa source que dans le droit positif. Mais il n'en est pas de même des secondes. Si l'on ne peut affirmer, avec les canonistes, que l'exemption est, à rigoureusement parler, de droit naturel ou divin, encore est-il que, comme le dit Bellarmin, elle est souverainement convenable, conforme à l'équité naturelle. La discipline qui

1) V. *Syllabus*, prop. XXXII.

a fait attribuer aux évêques seuls la connaissance de ces causes est presque aussi ancienne que l'Église ; elle doit son origine, non aux intrigues et à l'ambition du clergé, comme on le dit souvent, mais au sentiment profond et vrai de la dignité du sacerdoce et à la foi des empereurs chrétiens. D'un côté, l'Église ne pouvait souffrir que ceux qui, par la sainteté de leur vocation, sont appelés à être pour les fidèles le modèle de toutes les vertus, fussent contraints d'étaler devant les juges séculiers et comme sous les yeux du peuple le scandale des fautes qui pouvaient leur échapper. De l'autre, la foi inspira promptement aux monarques chrétiens cette idée profondément juste qu'il serait en quelque sorte impie de soumettre les prêtres de Dieu au jugement d'un homme mortel; que les simples fidèles pouvaient bien être assujetis aux jugements humains, mais que Dieu s'était réservé le jugement de ses ministres ; ou que, si ces derniers avaient des juges sur la terre, ce ne pouvaient être que ceux qui tenaient la place de Dieu lui-même, les évêques ou le Souverain-Pontife.

Il faut raisonner de la même manière des immunités réelles et locales. Toutes ne sont pas également nécessaires, utiles ou convenables.

Suivant la remarque de Devoti, *droit humain*, en matière d'immunités ecclésiastiques, « ne signifie pas seulement » droit *canonique*, mais aussi *droit civil*; parce que, si les » clercs sont soumis à la puissance séculière dans les choses » temporelles, ils ne peuvent, à cet égard, être dispensés » de leurs obligations que par la loi civile elle-même. » Néanmoins on ne peut légitimement conclure de là que les immunités qui auraient leur source même principale dans le droit civil peuvent être abolies par la puissance séculière seule. Car une fois accordées, une fois passées dans les usages et la tradition, elles deviennent pour l'Église des *droits* véritables, dont elle ne peut être dépouillée sans son assentiment formel ou tacite.

Les immunités ne peuvent-elles donc jamais être abolies ? Suivant le père Taparelli, la question doit être résolue comme celle de l'union et de la séparation de l'Église et de l'État : « Le droit rigoureux de l'immunité personnelle, dit- » il, [à plus forte raison doit-il en être ainsi des autres], est,

» à proprement parler et par sa nature, un droit propre à la » société qui accepte la religion catholique comme religion » d'État, et regarde l'Église comme une institution vraiment » divine[1]. » Nous croyons qu'il faut faire une distinction entre celles de ces immunités qui sont de droit divin proprement dit, et celles qui ne sont que de droit humain. Les premières ne peuvent jamais être légitimement abolies. En tout état de société, l'Église chrétienne a un droit strict à la liberté qui lui est nécessaire pour accomplir sa mission. Elle peut donc toujours exiger du pouvoir civil, pour les ministres et les choses de la religion, les exemptions sans lesquelles elle ne saurait convenablement subsister et s'administrer elle-même. D'ailleurs, on ne pourrait autrement comprendre la *liberté des cultes*, que les constitutions modernes proclament. — Pour les secondes, il est évident que, s'il est parfois impossible à un gouvernement même chrétien de faire entrer dans ses lois les dogmes du catholicisme, et d'appliquer à la société les conséquences pratiques de la foi, il est évident, dis-je, que, dans ces circonstances aussi, il est également impossible que l'on fasse à l'Église une position privilégiée. Force est bien alors de la mettre, elle, ses ministres et ses biens, sur le même pied que les autres communions religieuses, de la réduire au *droit commun*[2].

1) *Droit naturel*, liv. VII, ch. I, n. 1487.

2) Voir, dans le concordat d'Autriche de 1855, art. XIII-XV, les concessions faites en cette matière par le pape Pie IX à la monarchie autrichienne. Dans le concordat de 1801, il n'a point été question des immunités : le Saint-Siége n'eût rien gagné à soulever la question; c'est à peine s'il a pu obtenir de faire reconnaître les droits et les libertés les plus essentielles de l'Église. Voyez, dans la bulle *Apostolicae Sedis* de 1869, § 1, n. VII, et § 2, n. V, les censures encore en vigueur en cette matière; et le sens et la portée de ces censures dans l'instruction donnée par le Saint-Office, du 15 juin 1870, dans *Acta Sanctae Sedis*, vol. 6, p. 433.

CHAPITRE VIII.

Du droit de l'Église d'acquérir et de posséder des biens temporels.

L'Église a le droit propre, complet et indépendant de posséder, d'acquérir et d'administrer tous les biens meubles ou immeubles qui sont nécessaires à la dotation des divers établissements ecclésiastiques, à l'exercice du culte, à l'entretien de ses ministres, ainsi que ceux qui lui sont donnés dans un but de charité et de bienfaisance. C'est ce que nous allons essayer d'établir. Nous donnerons d'abord quelques notions générales sur l'origine et la nature de la propriété individuelle et sociale; puis, faisant l'application de ces notions à notre sujet, nous exposerons les principes de la doctrine catholique avec toutes leurs conséquences; enfin, nous traiterons de la *nationalisation* des biens ecclésiastiques en France et dans les autres États de l'Europe.

ARTICLE 1er.

Notions sur la propriété individuelle et la propriété commune ou sociale. — Différentes espèces de personnes morales.—Origine de la propriété sociale.

I. **Diverses espèces de personnes.** — La *propriété* est un bien qui, en fait et en droit, appartient exclusivement et en propre à une personne.

Les *personnes* seules sont capables de posséder des biens. En effet, pour posséder des biens, il faut que l'on puisse se les approprier, les administrer, en user selon ses besoins, en disposer à son gré; et pour cela il faut être capable d'intelligence, de volonté et de liberté.

On distingue les personnes en personnes *physiques* et en personnes *morales*, Les personnes physiques sont les hommes considérés individuellement; les personnes morales sont des associations ou corporations de personnes physiques unies par des intérêts communs, et formant sous ce

rapport une *société*, une communanté, un corps, un seul tout (*collegium*, *universitas*) : telles sont, dans l'ordre naturel, la société conjugale, la famille, la société domestique; — dans l'ordre civil et politique, une commune, une province, une nation; — dans l'ordre religieux, l'Église catholique, un diocèse, une paroisse.

On appelle aussi personnes morales les dotations de certains services publics ou sociaux, considérés, par une fiction de la loi, comme personnes capables de posséder des biens et de faire à leur égard tous les actes de la vie civile : tels sont les hospices et les bureaux de bienfaisance, — les séminaires, les titres ecclésiastiques, les fabriques d'église, etc.

Il y a, entre ces deux classes de personnes morales, des différences essentielles, trop peu remarquées des légistes et en général de ceux qui ont traité cette matière. Les sociétés, qui se composent de personnes capables de vouloir et d'agir, et qui peuvent ainsi se former elles-mêmes, se constituer, s'organiser, se donner des mandataires agissant pour elles et gérant leurs intérêts, — les sociétés sont des personnes morales *réelles*. Il n'en est pas ainsi des simples établissements d'utilité commune ou sociale : ils sont des être *fictifs*, ils reçoivent l'existence, l'organisation et la vie de la société qui les crée; ils ne constituent une personne morale que fictivement. A leur égard, la capacité civile est une pure création de l'acte qui les personnifie; elle leur est conférée, au lieu d'émaner de leur nature, comme dans le cas d'une société de personnes physiques. Ces établissements sont un accessoire, une dépendance de quelque corporation; ils sont eux-mêmes la propriété de la société pour l'utilité de laquelle ils sont constitués. C'est des biens possédés par ces personnes que l'on peut dire qu'ils sont simplement *affectés* à l'établissement, et qu'ils n'en demeurent pas moins la propriété réelle de la société à laquelle appartient l'établissement lui-même.

Cette distinction entre personnes morales est tellement essentielle, que l'existence et la capacité de l'État lui-même en dépendent. Si l'on admettait la doctrine des légistes qui ne voient qu'une fiction ou une pure création de la loi civile dans n'importe quelle personne morale[1], je le demande, où

1) V. Laurent, *Principes du droit civil*, tom. I, p. 365.

l'État puiserait-il sa propre personnalité, l'État que l'on voudrait faire considérer comme le créateur de tous les êtres collectifs ? N'existe-t-il pas antérieurement à la loi ?

II. **Différence entre la propriété individuelle et la propriété collective ou sociale.** — La propriété individuelle est en même temps un don de Dieu et une laborieuse conquête de l'activité humaine. Elle s'identifie tellement avec le propriétaire, qu'elle est considérée comme une expansion de sa personne. Elle n'est pas une simple jouissance, elle est un domaine (*dominium*), dont le propriétaire use et dispose en maître absolu.

La propriété commune ou sociale est entière et parfaite en son genre, comme la propriété individuelle et privée l'est dans le sien; mais la première a cela de particulier que sa destination est d'utilité commune, et qu'elle ne peut être détournée de cette destination; son domaine est limité par cette condition. D'où il suit que nul ne peut disposer arbitrairement de la propriété sociale, comme l'individu le peut de sa chose propre. C'est principalement en cela que consiste la différence qui existe entre la propriété individuelle et la propriété sociale, quant au droit de disposer[1].

III. **Différentes espèces de sociétés.** — Pour se faire une idée plus complète de la propriété commune, il faut distinguer les sociétés perpétuelles ou permanentes d'avec les sociétés civiles ou commerciales, formées dans le but de réaliser un lucre à partager lors de leur dissolution.

a) *Sociétés civiles.* — Les sociétés civiles étant essentiellement temporaires, quelle que soit l'opinion qu'il faille se faire de leur personnalité morale, la propriété des biens qu'elles possèdent n'est jamais totalement indépendante des membres de l'association; elle repose plus ou moins complètement, mais toujours radicalement, sur les associés, qui sont les co-propriétaires de l'avoir social. Aussi, à la dissolution de la société, les biens qui composent cet avoir social sont-ils nécessairement partagés entre ses membres, d'après

1) V. Vouriot, vic.-génér. de Langres, *De la propriété des biens ecclésiastiques*, 1872, p. suiv.

les droits respectifs de chacun. Ils sont, à cet égard, assimilés aux biens indivis que des co-héritiers ou des co-propriétaires possèdent en commun. Ce genre de communauté temporaire conserve à ses membres un droit *individuel* de propriété, en vertu duquel chaque associé possède sa quote-part dans l'avoir social. Cette quote-part est transmissible par voie de succession ; elle est, comme tous les biens propres de l'associé, le gage de ses créanciers, qui peuvent la revendiquer en son nom, et même, en certains cas, en poursuivre l'expropriation forcée à leur profit.

b) *Sociétés perpétuelles*. — Il en est autrement des sociétés perpétuelles ou permanentes. Ce qu'elles possèdent est la propriété de la société et non de ses membres. Leur domaine social profite, il est vrai, à tous les membres, et, sous ce rapport, procure à chacun un avantage, une jouissance; mais il n'appartient en propre, ni en tout ni en partie, à aucun d'eux. La société seule en est propriétaire; les individus qui en profitent n'en sont pas les co-propriétaires. Il suit de là qu'ils ne peuvent avoir en aucun cas le droit de se partager le domaine social, qui reste à perpétuité attaché au service des sociétés ou communautés de ce genre.

Les biens qui composent ce domaine ne sont pas, comme ceux des particuliers, transmissibles par voie de succession. Les jurisconsultes les classent, pour cette raison, parmi les biens dits de *mainmorte*. « On appelle ainsi, dit Guyot, les » biens des corporations ou communautés qui sont perpé» tuelles, et qui, par une subrogation successive de per» sonnes, étant censées être toujours les mêmes, ne meurent » pas[1]. »

Les biens possédés par les sociétés de cette nature forment donc un domaine immobilisé et perpétuel comme elles. Ces sociétés constituant des corps moraux dont la durée doit être indéfinie, les biens qui en sont le patrimoine doivent avoir la même permanence, et servir ainsi perpétuellement aux besoins de la communauté. Cette nécessité est évidemment incompatible avec un droit individuel de propriété.

c) Différence entre les deux espèces de société. — On voit par là la différence essentielle qui existe, sous le rapport de

1) *Répertoire de jurisprudence*, h. v.

la propriété des biens, entre les sociétés perpétuelles et les associations temporaires.

Domat, parlant des premières, les caractérise parfaitement en disant : « Les communautés légitimement établies » tiennent lieu de *personnes;* et leur *union*, qui rend communs à tous ceux qui les composent, leurs intérêts, leurs » droits et leurs priviléges, fait qu'on les considère comme » un seul tout. Et comme chaque particulier exerce ses » droits, traite de ses affaires et agit en justice, il en est de » même des communautés. — Les communautés étant établies pour un bien public, dont la cause subsiste toujours, » il est de leur nature de durer toujours; et ainsi ces corps » subsistent les mêmes et se perpétuent, sans que les changements de toutes les personnes qui les composent changent rien au corps.

» Les biens et les droits d'un corps ou communauté appartiennent tellement au corps, qu'aucun des particuliers » qui le composent n'y a aucun droit de propriété et n'en » peut disposer en rien : ce qui fait que, comme ces communautés sont perpétuelles et se conservent toujours pour » le bien public, leurs biens et leurs droits, qui les font » subsister, doivent toujours demeurer au corps, et c'est ce » qui rend ces biens et ces droits inaliénables[1]. »

Et Pothier : « Les corps sont des êtres intellectuels différents et distincts de toutes les personnes qui les composent. C'est pourquoi les choses qui appartiennent à un » corps n'appartiennent aucunement, pour aucune part, à » chacun des particuliers dont le corps est composé; et en » cela la chose appartenant à un corps est très-différente » d'une chose qui serait commune entre plusieurs particuliers, pour la part que chacun a en la communauté qui » est entre eux[2]. »

d) Quelles sont les sociétés permanentes. — Parmi les sociétés permanentes, ils convient de distinguer celles qui sont déterminées par le territoire qu'elles habitent : telles sont la nation, la province, la commune dans l'ordre civil; — les diocèses et les paroisses dans l'ordre ecclésiastique.

1) Édit. de 1735, t. 2, p. 104 et 105.

2) *Traité des personnes*, 1er part. tit. 7.

Dans ces sociétés, la qualité de membre, et par suite les avantages et les charges qui en résultent, tiennent à l'habitation; de telle sorte que ces droits et ces obligations naissent et cessent avec l'*incolat*. Quant à l'Église universelle, elle embrasse le monde entier dans son territoire; par le fait seul de leur baptême tous les chrétiens en font partie.

Les sociétés permanentes doivent leur existence soit à une *convention*, quelquefois expresse, mais le plus souvent tacite; soit à un acte de *juridiction* émané d'une autorité supérieure.

Dans l'ordre civil ou temporel, elles peuvent se former par simple convention, même tacite; tels sont, entre autres, les États[1] et les communes, parce que ces sociétés, nées des relations locales des membres qui les composent, n'ont rien qui excède le domaine du droit naturel; il ne faut pas nécessairement une loi pour leur donner l'existence.

C'est au contraire par un acte de la volonté positive de Dieu que l'Église catholique a été établie. C'est aussi par un acte de juridiction que s'établissent et se constituent les diocèses et les paroisses, parce que la formation et l'organisation de ces sociétés spirituelles exigent, par leur nature même, l'intervention de l'autorité religieuse. Mais comme cet acte de juridiction implique les intérêts matériels des habitants, il est juste que ceux-ci soient admis à les faire valoir. Il est souvent provoqué et sollicité par les habitants eux-mêmes, et, dans tous les cas, il est généralement précédé d'une enquête, dans laquelle les parties intéressées sont admises à exprimer leurs vœux.

Ainsi, parmi les corps moraux, les uns existent en vertu de la loi divine, ou naturelle ou positive, les autres en vertu du droit humain.

IV. **Les légistes et les socialistes.** — Les légistes considèrent généralement la personnalité et la capacité de l'Église, ainsi que celles de tous les corps moraux, comme une création de la loi civile. Et c'est dans les lois romaines qu'ils ont puisé cette théorie. La jurisprudence romaine soumet-

1) V. ci-dessus, p. 73 suiv.

tait la création des colléges ou universités à trois conditions : l'État avait à en apprécier la convenance, à les surveiller, à leur accorder ou ôter l'existence légale d'où émanent les effets civils. Les associations ne possédaient donc qu'avec l'agrément du prince, en vertu de l'autorité publique et de la loi. Les légistes étendirent ces maximes à l'Église, la confondant ainsi avec les villes et les autres communautés civiles ou temporelles.

Mais comment le droit de propriété des sociétés a-t-il pu être considéré comme une dérivation de l'autorité publique ? Parce qu'à Rome c'était la loi qui créait et transférait la propriété, en général, la propriété individuelle aussi bien que la propriété collective. L'une et l'autre étaient considérées comme dérivant du domaine général primitif de l'État ou de César. Cette manière d'envisager la propriété venait du fait même qui avait déterminé sa constitution. La société romaine était née de la conquête ; or, suivant les lois reçues dans l'ancien droit des gens, la confiscation du sol se faisait au profit du vainqueur. Comme c'était pour l'Etat, ou pour le prince, que les armées s'emparaient du territoire des peuples vaincus, c'était l'État aussi, à l'origine, qui possédait les terres conquises, d'une manière collective. A diverses époques cependant on fit le partage de ces terres, et des portions en furent distribuées au peuple. La loi borna de la sorte les possessions de chacun, et elle y attacha le droit d'hérédité ; mais en même temps elle les laissa sous le domaine éminent de l'État, duquel elles dérivaient comme de leur source primitive.

De là l'usage de considérer la translation de la propriété comme un acte de l'autorité publique, et de là aussi les formules solennelles qui consacraient cette translation. Ces formules étaient inviolables et vraiment sacramentelles : « *Ut lingua nuncupassit, sic jus sit*[1] ». On n'y tenait aucun compte de la conscience, ni de l'équité. Ce formalisme absolu de la loi fut souvent, dans la pratique, en opposition avec la justice naturelle, et amena ainsi, dans la jurisprudence, des luttes et des conflits qui, à la longue, durent faire accorder au Préteur un pouvoir arbitraire, destiné à tempérer la

1) L. des XII tab.

rigueur des principes et des termes. On voit comment s'est formée, dans la jurisprudence romaine, la notion du *haut-domaine*, du domaine éminent de l'État. Des lois romaines cette théorie passa dans les écrits de beaucoup de nos anciens jurisconsultes.

Si contraires qu'ils soient aux droits de la nature, ces principes sont cependant encore bien loin des utopies socialistes modernes. En droit romain, la notion de la propriété et du haut-domaine de l'État découlait de deux faits primitifs : de la conquête et du partage qui la suivit. Les socialistes, au contraire, déduisent leurs théories de principes abstraits et philosophiques, des droits prétendus constitutifs de la souveraineté. Celle-ci, selon eux, résulte d'un contrat primitif, en vertu duquel chacun mit en commun sa personne et sa puissance, pour former, par la collection des pouvoirs et des droits particuliers, *la volonté générale*, laquelle constitue le pouvoir suprême, absolu, illimité, maître de la personne et des biens de chaque membre du corps social. Cette volonté générale se personnifie dans ceux qui sont censés représenter la multitude[1]. Dans ce système, c'est à la loi, *expression de la volonté générale*, c'est à la loi seule qu'il a toujours appartenu et qu'il appartient encore de disposer souverainement des choses situées sur le territoire, chaque citoyen n'ayant, par lui-même et en vertu de sa nature, la propriété de rien en particulier, ni de droit sur rien. Tel est le point de départ commun à tous les théoriciens du droit socialiste. Il importe assez peu, après cela, que l'on dise, avec J. J. Rousseau, Mably et Proudhon, que la loi a laissé tous les biens en commun entre les mains de la société, et que toute appropriation personnelle est un vol au préjudice de tous; — ou bien qu'avec Montesquieu, Bentham, Benjamin Constant et Ed. Laboulaye, on admette le partage par la loi, et, comme conséquence, la légitimité de la propriété individuelle : partant du même faux principe, les deux systèmes doivent aboutir nécessairement aux mêmes conséquences funestes. Si l'appropriation des biens est une institutton civile, une pure création de la loi humaine, si c'est « *la loi civile seule qui constitue la propriété*, » si « *la*

1) V. ci-dessus, p. 61-62.

propriété et la loi sont nées ensemble et mourront ensemble », il en résulte que le peuple (ou ceux qui parlent et agissent en son nom) peut toujours reprendre la propriété qu'il a donnée : *Per quascumque causas res nascitur, per easdem dissolvitur*. Les maximes de ces derniers publicistes impliquent donc aussi le droit de co-propriété permanent, universel et prédominant de l'État sur tous les biens sans exception.

On comprend qu'il suffit de faire l'application de ces principes pour mettre à néant les droits que l'Église prétend avoir à une capacité propre et indépendante ; mais on voit en même temps que les propriétés des familles et des particuliers n'en sont pas moins compromises que celles de l'Eglise. Cette théorie favorise l'usurpation de tous les droits.

V. **Origine de la propriété individuelle.** — L'intérêt social, autant et plus encore que l'intérêt de l'Église, demande donc que l'on repousse ces doctrines sur l'origine de la propriété, et la notion du haut-domaine qui en dérive. Il faut, à l'aide de la raison naturelle, éclairée par la révélation chrétienne, redresser ces systèmes. Il faut combattre le despotisme des insidieuses formules du droit romain, et le despotisme plus tyrannique encore du droit socialiste, qui se croit toujours juste, toujours équitable, et qui ne reconnaît rien qui lui soit supérieur. Il faut maintenir, dans les lois et dans les mœurs, le principe que Cicéron avait déjà cherché à faire prévaloir dans la jurisprudence romaine, à savoir, que la propriété individuelle est un droit de la nature, radical et absolu, dérivant directement de la source de tout droit, de la Divinité elle-même, et par conséquent supérieur aux convoitises du peuple et aux tentatives du pouvoir. La propriété particulière, indépendante, dans son origine, de la loi civile, est une conséquence immédiate et nécessaire de l'activité personnelle que chacun de nous a reçue du Créateur ; et c'est pour cela que, sous une forme ou sous une autre, elle a été reconnue et consacrée partout et toujours[1].

1) Voyez ouv. cit. *De la propriété et de l'administration des biens ecclésiastiques*, par A.-J. V., vicaire-général de Langres. Langres 1872., pp. 4 et suiv.

VI. **Le haut-domaine de l'État** — Sans doute, on ne peut prétendre soustraire entièrement les biens des citoyens à l'action du pouvoir public.

a) Quoique la propriété appartienne, dans sa substance, à la loi naturelle, la manière dont elle peut être constituée dépend des diverses coutumes des peuples, et peut être sujette à de nombreuses et graves modifications. Ces modifications font l'objet des lois laissées à la prudence du pouvoir suprême dans la société.

b) C'est à lui encore qu'il appartient de tracer les règles à observer dans la transmission et l'acquisition des biens, non en qualité de propriétaire éminent, mais comme souverain chargé de protéger les citoyens dans la jouissance et l'exercice de leurs droits, et de leur donner sécurité dans leurs possessions.

c) Il peut aussi lever, sur les citoyens et sur leurs biens, les impôts destinés à couvrir toutes les dépenses nécessaires à l'administration général du royaume; car c'est à ceux qui profitent de l'association, c'est-à-dire à ses membres eux-mêmes, qu'incombe le devoir de subvenir à ses besoins et à ses nécessités.

d) Enfin, il faut même reconnaître au souverain le droit de transférer-la propriété pour cause de nécessité ou de véritable utilité publique, moyennant une juste indemnité. C'est en cela que consiste proprement le haut-domane, le domaine éminent de l'État et du prince.

L'expression *haut-domaine*, *domaine éminent*, est obscure et fallacieuse. Néanmoins, puisqu'elle est reçue dans le langage des jurisconsultes et des théologiens, nous devons bien la conserver ; mais il faut avoir soin de lui donner un sens légitime, en réduisant le droit qu'elle exprime au pouvoir de *juridiction*, et par conséquent en en écartant toute idée de *propriété* ou de *co-propriété*. Sénèque avait déjà fait cette distinction entre la propriété et la juridiction : « Omnia rex *imperio* possidet, singuli *dominio*[1] ». Cujas, le célèbre interprète du droit romain, s'attachant, comme l'avait fait Sénèque, plutôt à l'équité prétorienne qu'aux réserves subtiles des lois, ajoute aux paroles du philosophe : « *Nec enim*

1) *De Benef*, VII, 5.

» *quae tua sunt, principis sunt, aut certe tua non sunt,* » *quoniam dominium in solidum duorum esse non potest,* » *et communia quoque inter te et principem dixerit nemo*[1]. » Saint Thomas ne reconnaît non plus au prince aucun droit de propriété proprement dite sur les biens des membres de la société : «Verum est, dit-il, quod omnia sunt principum ad » *gubernandum*, non ad *retinendum* sibi, nec ad *dandum* » aliis[2]. » Portalis, dans la discussion du code civil, a clairement exposé les vrais principes en cette matière : « Au » citoyen appartient la *propriété*, et au souverain l'*empire*; » telle est la maxime de tous les temps... L'empire, qui est » le partage du souverain, ne renferme aucune idée de do» maine proprement dit des biens de ses sujets. Il consiste » uniquement dans la puissance de gouverner... Nous con» venons que l'État ne pourrait pas subsister, s'il n'avait les » moyens de pourvoir aux frais de son gouvernement ; mais » en se procurant ces moyens par la levée des subsides, le » souverain n'exerce pas un droit de propriété, il n'exerce » qu'un simple pouvoir d'administration[3]. »

VII. **Origine et caractère de la propriété commune.** — Il en est des sociétés humaines comme des individus, elles ne peuvent subsister ici-bas sans les biens terrestres qui leur sont nécessaires pour subvenir aux besoins de la communauté et de son gouvernement. C'est donc dans la loi naturelle elle-même qu'il faut chercher l'origine et le fondement de leur capacité, de leur droit de posséder.

La faculté de former des associations dont le but soit légitime et les moyens honnêtes, découle de la liberté individuelle et des nécessités de la nature humaine; elle est de droit naturel. Cette maxime, on ne cherge guère aujourd'hui à la nier.

Mais toute association est *une personne morale* ; car elle n'est association ou société que parce qu'il existe entre chacun de ces membres un lien moral qui en fait une unité,

1) *Observat.* lib. XV, cap. 30. *Oper.*, tom. II, col. 453.

2) Quodlib. XII, art. 24, in fin.

3) *Motifs du code,* tom. XIV, p. 33. Voyez Audisio, *Juris naturae et gentium fundamenta*, lib. II, tit VII, n. 15. Edit. Casterman, 1868, p. 123.

comme un corps unique, comme un organisme vivant. Sans ce lien ses membres présenteraient le spectacle d'individus isolés et séparés ; ils ne constitueraient plus une société. De là, dans toute association, des intérêts, des droits et des besoins nécessairement communs ou collectifs, qui doivent être gérés, représentés et soignés au nom de l'association, pour l'association et par l'association. Ainsi l'unité morale d'un corps peut subsister sans fiction légale ; la nature elle-même peut la créer. Les conséquences de ce principe sont les suivantes :

a) Droit d'acquérir et de posséder. — Du droit qu'ont les hommes de former des sociétés naissent, pour les sociétés elles-mêmes, le droit d'avoir des propriétés, et l'inviolabilité de ces propriétés. Le droit d'exister donne à l'individu le droit de s'approprier les choses nécessaires à la vie : ainsi en est-il des personnes morales. Il serait, certes, bien inutile, il serait absurde que la nature reconnût aux hommes le droit de se mettre en société, si la société une fois formée était condamnée à périr faute de pouvoir satisfaire les besoins auxquels sa création donne naissance. Parmi ces besoins un des plus impérieux est celui d'avoir des propriétés. Il n'a jamais existé et il n'existera jamais parmi les hommes d'association permanente sans quelques biens communs. Ces nécessités varient et se multiplient suivant la nature des diverses sociétés ; mais elles existent dans toutes, et, quoi qu'en disent les adversaires de l'Église, elles impliquent pour toutes *a priori* le droit de posséder.

Il importe peu de savoir si ces sociétés tiennent leur droit précisément de leur nature, ou bien des *personnes physiques* qui les composent et qui peuvent communiquer à la société dont elles font partie leur droit naturel et inamissible de posséder,ou enfin de ces deux principes à la fois : il faut en tout cas reconnaître que ce droit découle d'une source supérieure à la loi civile. Si l'on n'admet pas ce principe, il devient absolument impossible de justifier le droit de propriété de l'État lui-même ; il n'est plus de fondement sur lequel on puisse l'appuyer. Ainsi le droit des associations est aussi certain que celui des individus ; ce droit subsiste lors même qu'il n'a pas la sanction et la garantie de la loi positive, comme subsisterait le droit des citoyens s'il n'avait pas la consécration du code civil.

Pour constituer le fonds social, il n'y a pas de distinction à faire entre les biens meubles et les biens immeubles ; sur quelle raison sérieuse baserait-on une semblable distinction ? La propriété commune ou sociale est entière et parfaite en son genre, comme la propriété individuelle. D'ailleurs, quand une association est permanente, ses moyens d'existence doivent aussi être permanents ; les biens meubles ont une durée trop précaire et trop incertaine pour répondre suffisamment aux besoins d'une semblable association.

b) Droit d'imposer ses membres. — Pour se procurer les ressources nécessaires à son existence, chaque association doit avoir le droit d'imposer ses membres ; car, en principe, une société doit vivre à ses propres dépens et pourvoir à ses propres besoins. C'est à ceux qui profitent de l'association à en supporter les charges. A moins de raisons spéciales, l'État ne doit point intervenir dans les dépenses des sociétés particulières.

c) Droit de fondation. — Du droit naturel qu'a l'association de posséder découle nécessairement le droit, pour ses membres, de faire des fondations en sa faveur. En effet, les citoyens ont le droit de se dépouiller, par acte de dernière volonté ou autrement, d'une partie de leurs biens en faveur de l'association dont ils font partie, et l'association elle-même a le droit de n'être pas frustrée ou dépouillée des ressources qui lui sont nécessaires : droit de donner d'une part, et, de l'autre, droit d'accepter, n'est-ce pas du concours de ce double droit naturel que naît la fondation ? Soutenir d'une manière absolue que le droit de fonder dépend dans son principe de la loi civile, c'est faire dépendre de l'État toute transmission de la propriété, et ouvrir la porte au socialisme.

d) Droit d'administration. — Enfin, si l'association formée par l'usage légitime de la liberté naturelle a le droit de posséder et d'acquérir, elle a aussi celui d'administrer son patrimoine, et cela en dehors du concours ou du contrôle de l'État. Le droit d'administration est une partie du droit de propriété : « La propriété, dit l'article 544 du code civil, est le droit de jouir et de disposer de son bien de la manière la plus absolue. » Or, ne serait-ce pas une véritable dérision de dire que celui-là peut disposer de son bien de la manière

la plus absolue et qu'il en jouit à son gré, qui ne pourrait administrer que suivant des règles tracées d'autorité par autrui?

D'où il suit qu'à part sa destination, qui est d'utilité commune, la propriété sociale a tous les caractères de la propriété privée.

Article 2e.

De la propriété ecclésiastique.

Nous exposerons d'abord les principes de la doctrine catholique sur le droit de propriété de l'Église; puis nous tirerons les conséquences qui découlent de ces principes.

§ I.

Les principes : titres sur lesquels repose la capacité de l'Église. — Origine, caractère et destination des biens ecclésiastiques. — Peines spirituelles décernées contre les usurpateurs de ces biens.

Le droit que nous revendiquons pour l'Église d'acquérir et de posséder, en pleine liberté, tous les biens nécessaires à l'accomplissement de sa mission, repose à la fois sur la loi naturelle, sur la loi divine et sur la législation de tous les peuples chrétiens.

I. **Droit naturel.** — Ce que la nature reconnaît et assure à l'homme par rapport à ses besoins physiques et matériels, le droit de se mettre en société avec ses semblables, elle le lui reconnaît, à bien plus forte raisoin, par rapport à ses nécessités morales et religieuses. La religion ne peut subsister à l'état purement individuel; elle doit prendre la forme de l'association : nous en attestons et les exigences de la nature humaine et la tradition universelle[1].

Nous n'insisterons sur cette vérité que pour signaler la différence essentielle qui existe entre la société religieuse et les corporations particulières que nous appelons civiles ou temporelles. Celles-ci peuvent, il est vrai, exister en vertu

1) V. ci-dessus, p. 7, 15 suiv.

du droit naturel; mais, aucune d'elles n'étant essentielle, aucune n'ayant une constitution qui la rende complètement indépendante du pouvoir social, toutes, au contraire, étant établies dans un but qui demeure toujours subordonné à l'intérêt général, et avec des moyens qui sont naturellement sous le contrôle et la surveillance de l'autorité publique, le législateur est juge de l'utilité ou du danger qu'elles peuvent présenter, et par conséquent aussi de leur licéité; il peut dans certaines circonstances, pour des intérêts supérieurs de l'ordre politique, détruire l'être moral, et, en lui ôtant la vie, lui enlever par là même la faculté de posséder.

Tout autres sont les relations de l'État avec l'association religieuse. Celle-ci étant la société des hommes avec Dieu, elle est nécessairement la première qui a paru sur la terre; et, de fait, elle préexiste à toute société politique; et, loin d'avoir été créée par la loi civile, elle n'a pas même dû être acceptée par elle. En droit, la religion étant l'œuvre de Dieu seul, elle n'a pu dépendre des hommes, ni dans son sacerdoce, ni dans sa constitution, ni dans ses états successifs. Enfin, le pouvoir civil est, par la nature même des choses, dépourvu des moyens et de la capacité de régler les intérêts moraux et religieux de l'humanité. Si bien qu'à ne considérer même que le *droit naturel* de son existence, la société religieuse est entièrement indépendante de la société civile.

II. **Droit divin positif.** — Cependant l'association religieuse n'existe pas seulement en vertu du droit naturel. A l'origine même, Dieu lui donna une constitution positive et déterminée; et, plus tard, lorsque les temps marqués par sa providence furent arrivés, il compléta son organisation et lui donna sa forme définitive : il fit de l'Église la société publique de tous les croyants, sous l'obéissance à un pouvoir unique, universel et indéfectible. Pour nier le fait de l'existence de cette société, il faut nier le christianisme lui-même[1].

Puisque l'*être moral* qui s'appelle Église existe, non par la loi humaine, mais par la volonté positive de l'auteur de toutes choses et en vertu de la liberté naturelle de ses membres, c'est aussi dans ce droit divin positif et dans ce droit

1) V. ci-dessus, pp. 11 suiv.

naturel qu'il puise la faculté de posséder toutes les choses nécessaires à son existence et à sa conservation. L'Église est soumise aux conditions de toutes les sociétés humaines; elle ne peut pas se passer de biens temporels. Écoutons le docteur G. Phillips :

« L'exercice des deux pouvoirs qui gouvernent le monde » exige que des hommes se consacrent à leur service et s'y » vouent exclusivement; mais là ne se bornent pas leurs » besoins. Ni l'un, ni l'autre ne saurait atteindre son but, » réaliser sa destination, s'ils manquaient des moyens ma- » tériels nécessaires à l'accomplissement de leur œuvre. » L'État a besoin, pour ses fins profanes, pour l'entretien » de ses armées, de ses fonctionnaires, de ses édifices, de » ses établissements publics, de certaines ressources tem- » porelles : de là, l'obligation pour les sujets de payer les » impôts; de là, les revenus de l'État formant nécessairement » un domaine sacré et inviolable, et dont l'administration » doit être exclusivement réservée aux agents investis de ce » droit par la constitution du pays. Il en est ainsi pour » l'Église. Elle ne saurait se passer des mêmes moyens tem- » porels indispensables à l'entretien du culte, à celui du » clergé, des édifices et des établissements religieux. La » raison et l'expérience prouvent également qu'aucune reli- » gion ne peut vivre sans le secours de ces moyens maté- » riels. L'Église n'est pas un royaume *du monde*, mais elle » est un royaume *dans le monde*; et, bien que la religion » chrétienne n'ait pas été instituée en vue de l'homme corpo- » rel, ses prêtres ne sont point pourtant de purs esprits, mais » des hommes soumis aux nécessités de la vie. C'est donc un » devoir rigoureux pour tous les chrétiens de se dessaisir, » en faveur de l'Église, d'une partie de leur avoir et de la » lui consacrer. Le patrimoine de l'Église, formé de cette » manière, ne doit pas moins être inviolable et sacré que » celui de l'État, et l'administration en appartient exclusive- » ment aux supérieurs ecclésiastiques institués dans ce but[1]. »
Et puisque sa durée doit être perpétuelle, l'Église est plus qu'aucune autre société dans la nécessité d'avoir des propriétés *immobilières*.

1) *Du droit eccl. dans ses principes génér.*, tom. 2, pag. 402, éd. franç. 1855.

L'Église ne permet pas que l'on révoque en doute son droit et sa capacité. Elle les a solennellement affirmés chaque fois que l'esprit de secte a voulu les lui contester. Naguère encore le Souverain-Pontife Pie IX censura la doctrine de ceux qui osent affirmer que « *l'Église n'a pas le droit naturel et légitime d'acquérir et de posséder* », et qu'en conséquence « *les ministres sacrés de l'Église et le pontife romain lui-même doivent être exclus de toute gestion et possession des choses temporelles*[1] ». Le pape renouvela ainsi la condamnation prononcée, en 1418, par le concile de Constance et Martin V contre Wiclef et ses erreurs[2].

Les Souverains-Pontifes, les Conciles et les Pères ont toujours considéré toute tentative de sécularisation ou d'usurpation des biens de l'Église comme un acte d'hostilité directe contre Dieu même, comme un sacrilége qui doit être puni des peines réservées à l'impiété publique. C'est pour que la chrétienté tout entière soit avertie de l'énormité de ce crime que l'Église frappe de l'excommunication ceux qui (fussent-ils revêtus de la dignité impériale ou royale) viendraient à porter la main sur ces propriétés, et violer les droits qu'elle exerce à leur égard[3].

La conduite de l'Église, pendant tant de siècles, n'aurait-elle été qu'une longue usurpation des droits de la puissance séculière? ses anathèmes, que d'inutiles menaces et une vaine jactance? On le croirait, en vérité, à voir la guerre insensée que l'on déclare partout à la propriété ecclésiastique; à voir le sacrilége sans-gêne avec lequel les gouvernements modernes dépouillent les autels et les asiles de l'innocence et de la prière; à voir enfin l'ardeur que nos modernes hommes d'État mettent à élever ces rapines so-

1) V. Syllabus, nn. XXVI, XXVII, LIII.

2) Propos. 10, 16, 32, 36 et 39, dans Von der Hardt, *Magnum concil. Constantiense*, tom. IV, p. 152, — Bulle de Martin V, *Inter cuncta*, du 22 fév. 1418; Bullaire Rom. tom. I, p. 309, édit. de Lyon, 1712.

3) V. chapp. 1r,5e et 33e du titre *De immunitate eccles.*, dans le Sexte,— IIe conc. de Lyon de 1274, can. XIIe, — Conc. de Trente, sess. XXII, cap. XI, *De ref.* –L'excommunication portée par le conc. de Trente est maintenue et renouvelée dans la bulle *Apostolicæ Sedis* de 1869. n. X et XII; son absolution est spécialement réservée au Souverain-Pontife.

lennelles à la hauteur d'un principe social. Ni les menaces ni les peines de l'Église ne les émeuvent plus. « Adversaires » de tout ordre religieux et social, ils ont l'insigne impu- » dence de dire que l'excommunication fulminée par le con- » cile de Trente et par les pontifes romains contre les enva- » hisseurs et les usurpateurs des droits et des possessions » de l'Église, repose sur une confusion de l'ordre spirituel » et de l'ordre civil et politique, et n'a pour but que des » intérêts mondains; que l'Église ne doit rien décréter qui » puisse lier la conscience des fidèles relativement à l'usage » des biens temporels; que l'Église n'a pas le droit de ré- » primer par des peines temporelles les violateurs de ses » lois; qu'il est conforme aux principes de la théologie et » du droit public de conférer et de maintenir au gouverne- » ment civil la propriété des biens possédés par l'Église, » par les congrégations religieuses et par les autres lieux » pies. » Ces doctrines nous sont signalées par le Souverain-Pontife Pie IX dans son encyclique *Quanta cura*, du 8 décembre 1864; et il les y flétrit, en les qualifiant « *d'erreurs funestes et tant de fois condamnées des novateurs.* »

Bien différente fut la conduite des législateurs du passé, même de l'antiquité païenne.

III. **La pratique des peuples chrétiens.** — On ne saurait citer un peuple de l'antiquité chez lequel n'aient pas existé des propriétés sacrées, patrimoine de la religion. Toutes les nations ont attesté par là l'empire suprême de Dieu sur les choses de la terre, et l'existence d'un droit public religieux aussi naturel qu'universel.

L'Église chrétienne ne devait pas, ne pouvait pas faire exception à cette règle. Dès les temps apostoliques, elle eut son fond social, formé par le moyen des offrandes volontaires des fidèles. Ceux-ci mettaient leurs biens en commun entre les mains des apôtres, qui s'en servaient pour éclairer les temples souterrains des premiers chrétiens, pour subvenir aux frais du sacrifice et des sépultures, pour nourrir les pauvres, les orphelins, les veuves, les clercs. C'est pendant le temps même des persécutions que les plus belles et les plus touchantes conceptions de la charité chrétienne, que les établissements destinés au soulagement de toutes les mi-

sères de l'humanité ont pris naissance. Et, chose plus incroyable, à l'époque où il leur était si difficile de soustraire leurs personnes à la mort, et leurs meubles à la confiscation, les chrétiens possédaient de nombreux immeubles en commun. Ainsi l'attestent des monuments authentiques, qui nous ont été conservés par Eusèbe, dans son histoire de l'Église, entre autres un décret de l'empereur Aurélien, et le célèbre édit de Milan de 313, par lequel Constantin ordonna la restitution à l'Église de ceux de ces biens qui avaient été confisqués par les païens ou par le fisc. Il y a, dans cet édit de Milan, des paroles précieuses qui caractérisent d'une manière remarquable la propriété collective des premiers chrétiens; les voici : « On sait que les chrétiens » ne possédaient pas seulement les lieux où ils avaient cou- » tume de se réunir, mais d'autres encore, *appartenant à* » *leur corporation, c'est-à-dire à leurs églises, et non à* » *des particuliers*[1]. »

Cette étonnante révélation, jusqu'ici inexpliquée et comme enfouie au milieu des dispositions de l'édit de Milan, vient de trouver son interprétation dans les monuments de l'Église primitive, que le chevalier de Rossi a mis au jour dans sa *Rome souterraine* et dans ses *Bulletins d'archéologie chrétienne*. C'est sous la forme de colléges ou associations de funérailles que cette propriété s'est d'abord constituée. Le célèbre archéologue romain est le premier qui ait montré comment les chrétiens de la primitive Eglise ont su trouver, dans un ancien sénatus-consulte étendu à tout l'empire par Septime-Sévère, un titre légal à posséder leurs cimetières et former un trésor. Cette disposition devint le point de départ d'une tolérance qui s'étendit aux lieux de réunions, aux édifices sacrés du nouveau culte et aux terres adjacentes. Et c'est ainsi que les premiers fidèles purent légalement constituer une véritable propriété foncière collective et la propriété mobilière en commun[2].

1) « Christiani non ea loca tantum ad quae convenire solebant, sed etiam alia habuisse noscuntur, ad jus corporis eorum, id est, ecclesiarum, non hominum singulorum, pertinentia. »

2) Voyez *Le cimetière de Calixte devant l'histoire*, par M. le comte Desbassayns de Richemont, dans la *Revue des questions historiques*, janv. 1869, p. 51 suiv.

Une fois les empereurs convertis au christianisme, l'Église fut sans peine reconnue *collége licite*, tant dans l'empire romain que dans toutes les monarchies qui se formèrent à la chute de l'empire[1].

La propriété ecclésiastique repose donc sur la double tradition de l'Église et de l'État. Nous ne rapporterons point les monuments historiques qui le constatent; ce travail serait inutile, beaucoup d'écrivains l'ont fait depuis longtemps et avec un soin qui ne laisse rien à désirer. Nous ne pouvons cependant nous dispenser de faire ici une observation vraiment capitale. L'ensemble des faits relatifs à l'histoire du droit de propriété de l'Église prouvent manifestement, d'une part, que l'Église n'a jamais *sollicité* de l'État la capacité d'acquérir, mais qu'elle a toujours posé en fait son droit divin et naturel d'exister, et, comme conséquence de son droit d'exister, celui de posséder; — d'autre part, que les souverains, convaincus que cette capacité lui appartenait de droit propre, n'ont jamais songé à la lui *conférer* par un édit ou une loi, mais la lui ont supposée du moment où ils l'ont reconnue sociéte licite[2]. En sorte que, de l'aveu de tout le monde, des papes, des pères, des évêques et des conciles, comme de la plupart des souverains, des magistrats et des jurisconsultes, l'Église, pendant dix-huit siècles, a possédé, non en vertu d'un droit que la loi civile lui aurait accordé, mais en nom propre et par une faculté qui lui est inhérente.

IV. **Origine, destination et caractère des biens ecclésiastiques.** — D'ailleurs, l'origine, la destination et le caractère des biens appelés ecclésiastiques ne permettent pas de considérer ces biens autrement que comme des choses appartenant exclusivement à l'ordre de la religion, et relevant du seul pouvoir sacerdotal.

a) *Origine et destination.* — Tous les biens de l'Église proviennent de la même source, des dons ou offrandes des fidèles. Pour bien comprendre la nature de ces oblations,

1) V. ci-dessus, p. 302-3.

2) V. *Défense des droits de Dieu, de l'Église catholique et de ses membres*, par Mgr de Montpellier, évêque de Liége, chap. IV à IX.

il faut remarquer qu'étant un signe de communion avec la société chrétienne et avec son chef, l'Église n'a jamais accepté celles des hérétiques et des excommuniés : elle n'admet dans son trésor que les dons de ses enfants. Ceux-ci, par leurs libéralités, ont l'intention de pourvoir aux besoins du culte, à l'entretien des ministres sacrés et au soulagement des pauvres ; car telle est la destination immédiate de la propriété ecclésiastique, destination en rapport direct avec la mission même de l'Église.

Mais cette intention ne s'arrête évidemment pas aux objets matériels du culte, à la personne des pauvres ou des clercs ; elle monte plus haut, elle va jusqu'à Dieu. C'est Dieu que par ces offrandes ils veulent honorer dans ses ministres, dans les membres souffrants de Jésus-Christ et dans les choses de la religion. Le fait de cette intention supérieure des fidèles ne peut être révoqué en doute, il a son fondement dans la raison et dans la foi. C'est pourquoi on a toujours entendu par offrande *don offert à Dieu*. Les biens donnés à la religion ou à ses ministres sont en effet un hommage rendu à la divinité elle-même, hommage destiné, non-seulement à exprimer l'amour de l'homme pour son Seigneur et Maître, mais encore à être le témoignage public de ses rapports de dépendance entière envers lui, et la preuve sensible du domaine absolu du Créateur sur toutes les choses de la terre[1], Pour mieux faire comprendre la nature et la sainteté de ces offrandes, l'Église introduisit autrefois la coutume de les recevoir à l'autel même, comme partie de notre auguste et unique sacrifice. De là, le nom d'*offertoire* donné à ce moment de la Messe pendant lequel se faisaient ces oblations.

b) Caractère. — Offerts à Dieu, acceptés en son nom par ses ministres, ces dons deviennent ainsi, en quelque sorte, des propriétés de Dieu lui-même. C'est pourquoi les canons apostoliques et les décrets des anciens conciles appellent les biens de l'Église Τα του θεου, τα κυριακα, *res domi-*

1) Saint Thomas, 2, 2ae, q. 85, art. 1 : « Ex naturali ratione procedit, » quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in » signum debitae subjectionis et honoris, secundum similitudinem eorum » qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. »

nicae, *res Deo sacratae*. Les saints Pères se servent des mêmes expressions, ou d'autres analogues. Saint Jérôme, en particulier, appelle le bien consacré à Dieu « *substantia Christi*[1]. Tous les écrivains du moyen âge s'expriment de la même manière[2]. Ainsi Innocent III, Pierre de Blois et le concile de Trente n'on fait que suivre les notions universellement reçues dans l'Église en nommant les biens ecclésiastiques « *patrimonium Christi*, *patrimonium Crucifixi*, *res Dei*[3]. » C'est donc à Dieu seul ou au Christ, représenté par son Église et ses Pontifes, qu'il appartient de régler souverainement l'usage et la dispensation de ces propriétés.

On le voit, ce qui distingue les biens ecclésiastiques de ceux des autres sociétés permanentes, ce qui en fait le caractère propre, c'est d'être consacrés à Dieu par la piété des fidèles. Cette consécration les tire de l'ordre commun des choses séculières, les fait passer au rang des choses ecclésiastiques, et les affecte irrévocablement au culte divin, pour en former la dotation perpétuelle de la religion.

c) *Erreur de juriseonsultes modernes*. — On comprend, d'après cela, pourquoi tous les peuples ont considéré les biens ecclésiastiques comme des propriétés *sacrées*, comme des choses *saintes* et *religieuses*, par opposition aux choses *civiles* et *profanes*. Dans le langage du droit, on les appelle même *divini juris*, et *res nullius*.

Ce caractère de choses *sacrées*, *divines* ou *nullius* est particulièrement propre, il est vrai, aux biens consacrés au culte par des cérémonies spécifiques, comme les temples, les cimetières, les autels, les vases sacrés, les ornements sacerdotaux ; mais il convient, à certains égards, à tous les biens temporels de l'Église indistinctement, parce que tous ont, en définitive, la même destination[4]. Rien, par conséquent, n'est plus essentiellement étranger à la compétence du pouvoir civil. Il est cependant de graves jurisconsultes

1) *Epist.* 58 *ad Paulin.* Edit. Migne, 1, col. 583.

2) Muzzarelli, *Lettres sur l'immunité des biens ecclésiastiques*, 1e lettre.

3) Capp. *Cum secundum* 16, *De Praeb.*; *Cum ex eo* 34, *De elect. in* 6. — Petrus Blesen. *Epist. ad Crisp. et Pagan.*, édit. Paris, pag. 37 ; — Conc. Trid. sess. XXV, cap. I. *De ref.*

4) Cap. *Nulli liceat*, et cap. *Praedia*, Caus. XII, q. 2.

modernes qui se sont appuyés sur la qualification de *res nullius*, donnée à certains biens ecclésiastiques, pour nier le droit de propriété de l'Église sur ces biens. « Sous l'ancienne » législation, dit M. Tielemans, le caractère des choses » sacrées était de n'appartenir à personne, d'être *res nullius*, » de ne pouvoir être susceptibles de propriété privée..... » En perdant leur destination, elles tombaient dans le do- » maine du prince, en vertu de la règle qui attribuait les » biens vacants au seigneur[1]. »

Ces lignes dénotent une grande ignorance des lois canoniques et de la jurisprudence ancienne. Si les anciens jurisconsultes ont appelé les choses sacrées *res nullius*[2], ce n'est pas qu'ils les considéraient comme des biens vacants et sans maître, mais uniquement à cause de la perpétuité de leur destination et du caractère tout particulier d'immobilité que la consécration leur donnait. Suivant le droit ecclésiastique, qui à cette époque était consacré par le droit civil, les biens de cette sorte ne peuvent servir aux usages des particuliers, ni à plus forte raison être aliénés, si ce n'est dans des cas très rares et en observant toutes les solennités prescrites par la loi canonique; ils sont donc entièrement hors du commerce, et ne tombent pas sous le principe de la prescription, du moins à l'égard des particuliers. En réalité cependant les choses *sacrées* sont si peu *nullius*, que les canons prévoient des causes d'aliénation, et qu'ils permettent aux établissements possesseurs, si quelqu'une de ces causes existe, de faire cette aliénation à leur profit, sauf à conserver, autant que possible, à la chose reçue en échange la destination primitive de l'objet qu'elle remplace.

Lorqu'il est impossible de conserver aux choses sacrées la destination que leur a imprimée la consécration sacerdotale, la loi canonique permet de les réduire à la condition ordinaire des autres biens temporels non consacrés de l'Église; mais au lieu de tomber, en perdant leur destination et leur caractère, dans le domaine du prince, elles

1) *Répertoire du droit administ. en Belgique.* V° *Cimetière et Église.*

2) Les théologiens et les canonistes les qualifient encore aujourd'hui de la même manière, parce que les principes de la législation ecclésiastique n'ont point changé.

deviennent la propriété de l'établissement ecclésiastique voisin[1].

Les motifs que l'on a fait valoir à l'assemblée nationale, en 1789, pour prouver que, sous l'ancienne législation, les corps ecclésiastiques n'étaient que des administrateurs ou des usufruitiers, et non de véritables propriétaires, ces motifs étaient de purs sophismes en contradiction avec tous les monuments de la jurisprudence. Peut-on douter qu'un établissement (et par établissement nous entendons le corps ou être moral lui-même, et non les personnes chargées par la loi de le représenter et d'administrer en son nom)—peut-on douter qu'un établissement ne soit propriétaire, quand il peut faire tous les actes de propriété, acquérir, aliéner, consentir des hypothèques, faire des baux emphytéotiques, donner des biens pour gage d'un emprunt, constituer des rentes, etc.[2]. Mirabeau pour soutenir que la nation seule était le véritable propriétaire des biens dits ecclésiastiques, argumenta des lois civiles qui, de tout temps, disait-il, ont réglé et limité les possessions de l'Église. Mais il fut victorieusement réfuté par l'abbé Maury. Voici comment Laferrière résume les discours de celui-ci : « L'abbé Maury réfutait historiquement Mirabeau 1° par le passage impératif des capitulaires : « *Que tout ce que l'Église possède reste en sa possession et son domaine*[3] »; 2° par le fait incontestable qu'en remontant au-delà du XVIe siècle, on ne trouve aucune forme d'autorisation imposée par l'État aux acquisitions du clergé; 3° par l'édit de 1749, qui n'avait pas prononcé l'aptitude du clergé à être propriétaire, mais avait eu pour but d'arrêter l'agglomération des propriétés ecclésiastiques; 4° par toutes les lois de l'État, qui avaient reconnu le clergé comme corps[4]. »

1) V. Conc. de Trente, sess. XXI, cap. VII, de Ref.

2) V. Mgr Affre, *Traité de la propriété des biens ecclésiastiques*, chap. II, § 4, édit. de Bruxelles, pag. 29 et suiv.

3) *Quidquid Ecclesia possidet, in illius ditione maneat res possessa.* Capit. an. 638, 876, etc.

4) *Histoire des principes de la révolution française.*

§ 2.

Conséquences des principes exposés. — Personnification civile de l'Église. — Lois civiles sur les établissements de mainmorte.

I. **Personnification civile de l'Église.** — L'Église est universelle et, par conséquent, unique. Mais elle se divise en plusieurs Églises, sociétés ou corporations particulières, créées par l'autorité spirituelle, unies entre elles, subordonnées à un ordre hiérarchique, sous un seul chef visible, centre de l'unité catholique Il est, nous le savons, beaucoup de publicistes de nos jours qui considèrent cette institution, au point de vue des intérêts matériels auxquels sa création donne lieu, comme étant d'origine purement humaine; ils assimilent les divers établissements qui en émanent aux colléges ou établissements acéphales, qui ne peuvent recevoir que de l'autorité civile l'être, l'organisation et la vie. C'est là une erreur profonde et capitale, qui est, pour les légistes et les politiques qui l'adoptent, la source des plus graves et des plus étranges méprises. C'est de Dieu seul que l'Église tient, pour elle et ses institutions, diocèses, paroisses, etc., la capacité de posséder; et ainsi devant la loi divine, soit naturelle soit positive, devant la conscience, l'intervention de la souveraineté civile n'est pas indispensable pour opérer la constitution des fondations pieuses. Sans doute, tant que le pouvoir civil ne donne pas aux lois canoniques la sanction de son autorité, tant qu'il ne reconnaît pas la capacité de l'Église et celle de ses établissements, les propriétés ecclésiastiques demeurent sans garantie et sans sécurité extérieure. Mais Dieu ne veut pas que ces propriétés sacrées soient abandonnées sans défense à la cupidité et aux convoitises des mauvais chrétiens : il impose à l'État l'obligation d'accorder à l'Église la personnification *civile.* Cette obligation, l'État l'a envers l'Église, envers lui-même, envers ses propres sujets.

1° *C'est un devoir de l'État envers l'Église.* — Dieu ayant confié à chacune des deux puissances la part d'autorité qu'elle est appelée à exercer dans le gouvernement du monde, il a, par là même, intimé à chacune d'elles l'obligation de reconnaître les droits de l'autre. Conséquemment, l'Église

peut, au nom de Dieu son auteur, se présenter devant la puissance civile, avec ses titres naturels et divins, et réclamer d'elle la reconnaissance de sa constitution et de ses droits. Vis-à-vis du souverain qui est dans la foi, elle peut agir par *voie d'autorité*[1]. Le législateur, qui doit en tout se conformer à l'ordre établi par la divine Providence, ne peut se soustraire au devoir qui résulte pour lui de cette réclamation.

La loi qui refuserait aux individus et aux familles la garantie de leurs propriétés serait avec raison considérée comme une loi barbare; mais le droit de l'Église est-il moins respectable? Il repose, au contraire, sur des titres plus nombreux et plus sacrés. Pour pouvoir nier l'obligation de l'État envers l'Église, il faut aller jusqu'à dire, avec un ministre de la justice de Belgique[2], que « l'État est libre d'admettre » le culte ou de ne pas l'admettre, » et que « le libre exer- » cice du culte est un bienfait de la loi. » Mais on voudra bien nous permettre de ne pas discuter de semblables énormités.

2° *C'est un devoir de l'État envers lui-même.* — En refusant à la société religieuse le bienfait de l'existence civile, l'État ne ferait pas seulement injure à l'Église, il se manquerait gravement à lui-même. L'intérêt moral et l'intérêt matériel de la société politique demandent que la capacité de l'Église soit consacrée par la loi.

La religion étant indispensable à la société[3], le législateur est tenu de prendre les moyens propres à en assurer la conservation et le progrès; or, un de ces moyens doit évidemment consister à garantir à l'association religieuse la jouissance des biens qui sont indispensables à son existence même.

L'intérêt matériel le demande également. La question d'utilité, pour le trésor public, de la personnification civile de l'Église peut être envisagée sous un double aspect : ou bien au point de vue de l'obligation que les lois positives, actuellement en vigueur dans nos pays, imposent à l'État

1) V. ci-dessus, pp. 190 suiv., 251 suiv.

2) *Exposé des motifs du projet de loi sur le temporel du culte*, 1864.

3) V. ci-dessus, liv. 1, sect. II, chap. 3, pp. 97 suiv.

de suppléer à l'insuffisance des ressources de l'Église[1], ou bien au point de vue général des principes.

Quand on tient compte des obligations particulières de l'État, on comprend aisément qu'il est avantageux pour le trésor que l'Église ait cette personnification. En effet, il y a dans l'homme un sentiment aussi fort que naturel qui le pousse à se dépouiller d'une partie de ses biens en faveur de la divinité et de son culte; la tradition universelle l'atteste. Si l'association religieuse peut posséder et acquérir, les citoyens ne manqueront pas de suivre ces impulsions de la foi et de la conscience, et par conséquent ils allègeront l'obligation de l'État de tout ce qu'ils donneront à l'Eglise. Si au contraire, refusant à celle-ci le droit d'être propriétaire, l'État prend sur lui de subvenir à toutes les nécessités du culte, il tarira, de fait, la source de toutes les libéralités pieuses; car il éteindra le sentiment qui les inspire, et il aggravera ainsi les charges qui pèsent sur le budget public de tout ce que ne donneront plus les fidèles.

Au point de vue des principes, il y a aussi pour l'État utilité matérielle de reconnaître à l'Église la capacité civile. Nous venons de dire que le législateur doit prendre les mesures propres à assurer l'existence et la propagation de la religion. Mais parmi les mesures diverses qui peuvent atteindre ce but, il doit choisir celles qui sont le mieux en rapport avec les obligations particulières des citoyens et les intérêts de l'administration générale du royaume. Il doit, par conséquent, autant que possible, laisser peser directement sur les fidèles eux-mêmes la charge de pourvoir aux nécessités du culte. Le caractère particulier que présente la religion d'être absolument indispensable à l'ordre public et social impose, il est vrai, à l'État envers elle des devoirs qu'il ne peut avoir vis-à-vis des autres associations; mais ces devoirs ne sont ici qu'indirects et subsidiaires; le pouvoir civil n'est tenu que de suppléer à ce que les offrandes des fidèles auraient d'insuffisant pour assurer à l'Église une honorable existence.

Cela est vrai même dans une nation où règne l'unité de religion. A plus forte raison ne peut-il y avoir pour l'État,

1) Cette obligation est une rigoureuse obligation de justice; c'est une restitution ou une indemnité.

dans un pays divisé de croyances et de cultes, obligation *naturelle* de subvenir aux nécessités de toutes les communions religieuses. La raison en est simple : il n'y a, il ne peut y avoir pour personne obligation de soutenir l'erreur; or, parmi les différentes religions qui peuvent se partager une nation, il n'en est qu'une qui soit vraie. L'État qui, par ses subsides, concourrait à la propagation de religions reconnues fausses ferait une chose inconciliable avec la morale. Il violerait même la liberté de conscience; car, n'est-ce pas exercer une véritable contrainte dans le domaine de la conscience que de forcer les citoyens, par le moyen de l'impôt, à concourir à l'exercice de cultes dont les doctrines ne sont pas les leurs, doctrines qu'ils considèrent comme fausses et dangereuses, et qu'ils doivent par conséquent repousser? Une fois admise la liberté des cultes, le seul moyen de sauvegarder tous les droits est d'accorder la personnification civile aux différentes associations reconnues[1].

3° *C'est un devoir de l'État envers les citoyens.* — Enfin la personnification civile de l'Église est un devoir de l'État envers ses sujets. Puisque le pouvoir social existe dans l'intérêt des citoyens, ceux-ci doivent être protégés efficacement par la loi dans l'exercice et la jouissance de leurs droits, surtout de ceux de ces droits qui sont plus sacrés et plus nécessaires. Si donc les sujets ont reconnu l'origine divine de l'Église, si, usant du plus saint des droits, ils l'ont acceptée, s'ils la veulent conserver, ne peuvent-ils pas exiger du pouvoir qu'il assure en leur faveur son existence et sa prospérité? Peut-il dépendre d'un législateur mécréant, aux yeux duquel elle n'est peut-être rien, de la détruire, autant qu'il le peut, en ne lui laissant qu'une existence précaire, sans droit, sans garantie, sans sécurité? N'y aurait-il pas là une véritable tyrannie envers les citoyens?

On ne manquera pas sans doute de nous objecter que nos principes ne vont à rien moins qu'à permettre à toutes les associations indistinctement de réclamer la personnification civile. Nous n'avons pas à examiner cette question; mais

1) A raison de circonstances exceptionnelles, il peut quelquefois être permis d'accorder un traitement aux ministres d'une religion dissidente, mais comme simple mesure de protection civile et toute personnelle.

nous repoussons la comparaison que l'on voudrait établir : il y a, entre l'Église et les corporations civiles, des différences essentielles, qui ne permettront jamais de confondre ces deux ordres de choses[1].

II. **Lois civiles sur les établissements de mainmorte.** — En droit civil, les personnes morales étant considérées comme des mineurs, il leur est donné un conseil d'administration, sous la tutelle et le contrôle du gouvernement. Ce conseil ne peut gérer les biens de l'établissement que conformément à des règles spéciales, établies par la loi; et il ne peut ni acquérir ni aliéner sans y être dûment autorisé[2]. L'État peut-il, de son autorité propre, soumettre les établissements ecclésiastiques à ces conditions? Non. Qu'il impose ces restrictions légales au droit de propriété de ses propres institutions, rien de mieux. Mais il est vraiment impossible de lui reconnaître un semblable pouvoir vis-à-vis de l'Église. Le droit de celle-ci est absolu; il ne peut être limité *sans son assentiment ou formel ou tacite.*

1° *Le principe de la liberté de l'Église.* — L'Église n'est soumise à aucune puissance humaine dans l'exercice de ses droits divins et l'accomplissement de son œuvre. La quantité de biens qui lui est nécessaire ainsi que l'usage qu'elle en doit faire dépendent de la grandeur, de la multiplicité et de la nature de ses besoins. Ceux-ci, à leur tour, se déterminent par l'étendue de la mission qu'elle doit remplir et par la manière dont elle doit la remplir : enseigner, conserver et propager la doctrine chrétienne, administrer les sacrements, établir et régler le culte, entretenir ses ministres, soulager toutes les misères, faire toutes les institutions nécessaires ou utiles au salut du peuple chrétien, en les appropriant aux diverses circonstances de temps et de lieux. Or, la puissance séculière n'a point qualité pour définir et circonscrire cette mission.

Qui ne voit, d'ailleurs, qu'un être quelconque n'a de liberté et d'indépendance réelle, que s'il est libre et indé-

1) Supra, pag. 504 suiv.

2) C. C. art. 619, 910, 937, 1712, 2227, et lois spéciales sur les établissements publics.

pendant dans l'emploi des moyens nécessaires à son existence? Si le droit que l'on attribue ici au pouvoir civil est, comme on l'affirme, un droit inhérent à la souveraineté, il faut dire qu'il est général et absolu, et qu'ainsi il appartient même aux princes infidèles. Mais peut-on supposer que l'Église a été ainsi abandonnée par Dieu son auteur à la merci de ses plus mortels ennemis? Une semblable faculté ne peut non plus convenir aux souverains chrétiens; car, par leur entrée dans l'Église, au lieu d'acquérir des droits particuliers vis-à-vis du pouvoir spirituel, ils deviennent ses sujets.

2° *Les lois canoniques.* — Aussi l'Église revendique-t-elle dans ses lois une liberté complète en cette matière. Comme on peut le voir au titre *De Immunitate ecclesiarum*, du Sexte, elle fait à tout dépositaire de l'autorité publique défense sévère de mettre des entraves quelconques au droit qu'ont les établissements ecclésiastiques d'acquérir et de posséder des biens temporels. Les Souverains-Pontifes Alexandre IV et Boniface VIII y déclarent que ces entraves sont autant de violations de l'immunité ecclésiastique, que le Siége apostolique doit réprimer avec énergie[1]. Le pape Pie IX vient de confirmer ces anciennes dispositions, en leur donnant, par la bulle *Apostolicae Sedis*, du mois d'oct. 1869, la sanction de la plus grave des peines spirituelles, de l'excommunication[2].

Cette liberté ne s'étend pas seulement aux acquisitions et aux aliénations, mais aussi à l'administration. Le droit de propriété de l'Église est parfait en son genre; il a tous les attributs naturels de la propriété ordinaire : faculté de jouir, faculté d'administrer, faculté de disposer quand les besoins de l'association le demandent[3]. Il est donc évident que les gouvernements séculiers ne peuvent, sans commettre un vé-

1) « Quum talia in derogationem libertatis ecclesiasticae praesumantur, expedit quod per diligentiam et auctoritatem Sedis Apostolicae, quae curam habet ecclesiarum omnium et tutelam, contra talium ausus et conamina opportunum remedium opponatur, *ut Ecclesiae ipsae in plenitudine juris sui et libertatis integritate laetentur*, ac detestabilis malignorum audacia et insolentium nefaria temeritas propulsetur. » Capp. I et V, *hoc tit.*

2) V. § 1, n. VII.

3) Art. 544, c. c.

ritable empiétement, revendiquer le droit de régler le mode de gestion des biens ecclésiastiques. Sans doute, dans l'état actuel de notre législation, le pouvoir civil étant tenu de suppléer à l'insuffisance constatée des revenus des fabriques, on ne peut lui contester le droit de *contrôler* la régie et l'emploi des biens de ces établissements. Mais cette surveillance, qu'autorise la situation particulière de l'État vis-à-vis de l'Église en Belgique et en France[1], si sérieuse qu'on la veuille, ne comprend pas le droit de régler l'administration elle-même. Les mesures destinées à la rendre efficace ne peuvent pas empiéter sur les prérogatives essentielles du propriétaire.

Mais vous reconnaissez, nous objecte-t-on, que l'Église n'a pas la personnification *civile* sans l'intervention de la loi; or, du moment où l'État est appelé à donner son concours à l'Église, il a le droit de subordonner ce concours à toutes les conditions qu'il trouve bon d'imposer. Par conséquent, lorsque le législateur donne aux établissements ecclésiastiques *le privilége* de l'existence civile, il peut régler de la manière la plus absolue les conditions de cette existence, et le mode d'acquisition et d'administration des biens de ces établissements.

Nous répondons, d'abord, que la personnification civile de l'Église n'est point un *privilége*, c'est-à-dire une concession toute gratuite du pouvoir politique. L'Église, en la réclamant, use d'un *droit*, et l'État, en la lui accordant, ne fait que remplir un *devoir*; nous croyons l'avoir démontré.

Ensuite, les conditions dont on parle ne peuvent pas être telles qu'elles rendent la concession illusoire, qu'elles soient la négation du droit de propriété lui-même, ou de ses attributs essentiels, la faculté d'acquérir, d'user, de jouir, d'aliéner, d'administrer. Voilà pourtant où l'on en veut venir. En donnant au droit de propriété des particuliers la consécration de la loi positive, l'État pourrait-il soumettre ce *privilége* à toutes les conditions? non, évidemment. Et cependant le droit des particuliers n'est pas plus sacré que celui de l'Église; celle-ci a en sa faveur des titres plus nombreux.

1) Pour les raisons que j'expliquerai dans mon traité des fabriques d'église.

Lorsque le gouvernement approuve une société de commerce anonyme, il ne s'arroge pas le droit de décréter que désormais cette société sera considérée comme un établissement d'utilité publique, semblable aux communes, aux hospices ou aux bureaux de bienfaisance ; il ne s'arroge pas le droit de nommer les administrateurs de cette société et de régler, comme il l'entend, le mode d'administration de ses biens. Et l'on voudrait que ce droit il put le prendre vis-à-vis de l'Église !

3° *Concordat.* — En même temps que nous avons nié à l'État le pouvoir de mettre des restrictions au droit de propriété des établissements ecclésiastiques, nous avons ajouté : *sans le consentement exprès ou tacite de l'Église*, et cela doit être remarqué. Nous voulons que les droits et la liberté de l'Église soient placés au-dessus des violences et de l'arbitraire de la puissance séculière ; mais nous ne prétendons pas que l'État doive se désintéresser complétement sur la question de la propriété ecclésiastique. L'existence des mainmortes, il faut bien le reconnaître, touche aux plus graves intérêts de la société civile et même aux conditions essentielles de l'ordre public. Sous l'ancienne législation, il fut une époque où tous les biens immobiliers des établissements ecclésiastiques reconnus étaient exempts de toutes contributions, charges et subsides ordinaires quelconques. En outre, n'étant point sujets à mutation, ils échappaient aussi, comme ils échappent encore aujourd'hui en Belgique[1], à l'impôt périodique auquel sont soumises les propriétés des particuliers. Or, il est évident que dans de pareilles conditions, l'augmentation *illimitée* de cette espèce de propriétés finirait par tarir ou diminuer considérablement une des principales sources du revenu public, et par contraindre ainsi l'État à grever outre mesure les propriétés particulières et les contribuables, au risque peut-être de faire déserter l'exploitation du sol.

Les économistes sont également d'accord qu'au point de vue social et politique, la mainmorte *illimitée* présente de graves inconvenients et de grands dangers. D'un côté, il n'est point contestable que la possession de la terre par les

1) En France, les biens de mainmorte sont soumis à une taxe annuelle représentative des droits de mutation, l. du 20 fév. 1849.

masses ne soit un des plus puissants éléments de stabilité et de moralité. Et, de l'autre, si les personnes morales, qui ne souffrent aucun morcellement ni aucun partage, s'agrandissaient ou se multipliaient indéfiniment, il ne resterait plus dans la circulation une quantité de biens suffisante pour stimuler le commerce et le travail; l'essor de la population elle-même en serait ralenti.

Mais il faut se garder de l'abus des théories. La mainmorte est un thème qui prête merveilleusement à la déclamation. Beaucoup d'orateurs et d'écrivains contemporains ont recouru à ce moyen facile, qui dispense de faire un examen sérieux de la question, pour combattre, non les abus possibles de l'institution, mais l'institution elle-même. La constitution des personnes morales, quand elle est restreinte à de justes limites, loin de présenter les dangers que ces hommes y voient, est une condition d'ordre et de prospérité publique. La grande propriété foncière est indispensable au progrès social, c'est un des plus puissants moyens de conservation, et une des bases les plus solides de la sécurité générale : il faut qu'il y ait dans la société des existences fortes et permanentes, qui soient toujours à même de faire les sacrifices qu'un avenir incertain peut à chaque instant exiger. D'ailleurs, le bien-être et la richesse publique ne demandent pas que l'on multiplie indéfiniment le nombre des petits propriétaires, et que l'on fasse courir les biens de mains en mains sans relâche. Une trop grande circulation et un morcellement trop considérable ruineraient entièrement l'agriculture. L'utilité générale de la propriété immobilière consiste surtout à rendre les terres aussi productives que possible, et à en appliquer ensuite les revenus et les fruits aux divers besoins de la société et de ses membres. Or, l'incommutabilité et l'indivision des biens sont, dans une certaine mesure, nécessaires à la culture, parce qu'elles donnent la richesse et l'esprit de suite nécessaires pour réaliser la conservation, l'amélioration et le progrès. Le morcellement du sol, au contraire, peut avoir pour effet, en portant les capitaux vers la propriété, de les détourner de la culture, un des vices principaux de notre économie rurale[1]. C'est ainsi

1) V. Léonce de Lavergne, *Économie rurale de la France depuis* 1789, p. 431.

que, le 30 octobre 1789, à l'assemblée nationale, l'abbé Maury a pu dire des biens de l'Église, sans que personne l'ait contredit : « On prétend favoriser l'agriculture (par la » vente et la division des biens du clergé) : est-il des terres » mieux cultivées que les nôtres? Comparez les provinces » où l'Église possède des biens, vous verrez qu'elles sont les » plus riches; comparez celles où les ecclésiastiques ont peu » de propriétés, vous verrez que la terre s'ouvre à regret » pour récompenser les bras languissants de ceux qui la » cultivent sans amour[1]. » D'autre part, quel usage l'Église fait-elle de ses propriétés ? J'ai déjà dit quelle est la destination de ces biens. Quoi donc ! on considèrerait comme un danger pour la société des richesses qui servent à faire fleurir la religion, à répandre sur l'humanité les trésors des biens célestes, à inculquer aux citoyens les principes de la justice et de la morale sociales, ces fondements de tout ordre public et de la grandeur des nations, à créer des établissements admirables, destinés au soulagement de toutes les misères et de toutes les infortunes, et, au besoin, à venir directement en aide à l'État lui-même ! Quelles autres propriétés peuvent, sous ce rapport, être mises en comparaison avec les propriétés de l'Église ?

Du reste, la mainmorte, à la bien prendre, est une fiction. Dans la réalité des choses, il se fait une aussi grande mutation des biens ecclésiastiques que de tous les autres. Les biens des établissements charitables, par exemple, étant destinés au soulagement des pauvres, des vieillards, des orphelins, etc., ceux-ci sont en vérité les propriétaires de ces biens; car enfin la propriété ne s'estime que pour l'utilité qu'on en retire. Or, ne meurent-ils pas et ne changent-ils pas sans cesse ? Il en est de même du personnel des autres établissements. Si bien que l'abbé Maury a pu faire encore, aux partisans de la nationalisation, cette réponse, demeurée sans réplique : « On dit qu'il importe de multiplier les mutations : est-il des propriétés qui changent plus rapidement » de main ? Tous les vingt ans il y a mutation[2]. »

Les vues de beaucoup des économistes qui ont traité de

1) *Moniteur*, nº 81, p. 329.

2) L. c

la propriété ecclésiastique sont fausses ou incomplètes. Ils n'envisagent d'ordinaire le problème que sous une seule de ses faces, dans un seul de ses éléments, l'élément purement matériel. Ils semblent ne se soucier en aucune façon des intérêts moraux et de la destination finale de l'humanité. Pourtant la société chrétienne a mieux à faire qu'à amasser des richesses. Si la mainmorte ecclésiastique, au point de vue économique, présente des inconvénients, ces inconvénients sont bien largement compensés par les services de toute nature qu'elle peut rendre aux populations et à la société.

Toutefois, je le répète, elle intéresse directement la société civile, et pour cette raison les questions qu'elle soulève doivent être résolues d'un commun accord par les deux puissances. Le concordat est la voie naturelle et le plus sûr moyen de sauvegarder les droits de l'Église et les intérêts de la société civile. Nous savons par l'histoire combien l'Église se montre conciliante et facile quand il s'agit de faire entre les deux puissances quelque arrangement amical pour le bien général. Tout en maintenant avec fermeté les principes de ses droits divins, elle sait tenir compte de la législation civile, de l'état des mœurs, des exigences du temps, et faire toutes les concessions opportunes, comme elle l'a toujours fait. Ce qu'elle peut abandonner aux pouvoirs politiques, elle l'abandonne.

4° *Luttes entre l'Église et l'État. Nationalisation en* 1789. — Malheureusement, l'histoire l'atteste aussi, l'État ne se prête que bien rarement à ce bienveillant accord. Il préfère trancher à son gré et suivant ses caprices les questions de juridiction débattues entre les deux puissances. C'est ainsi qu'il a souvent prétendu pouvoir, de sa seule autorité, déterminer la quantité, les conditions et le mode des possessions de l'Église. Celle-ci a protesté, comme elle devait le faire, contre ces empiétements; elle a revendiqué avec énergie son droit naturel et divin. Nous voyons, par les décrétales citées d'Alexandre IV et de Boniface VIII, que la lutte était déjà vivement engagée dès le XIIIe siècle; et c'est le droit de l'Église qui a triomphé. Cette lutte, du reste, était loin d'être générale, et l'on ne prétendait alors que mettre des limites et des conditions aux propriétés de

mainmorte ecclésiastique; il ne s'agissait pas d'atteindre l'existence même des corporations religieuses; celles-ci pouvaient se constituer en personnes civiles sans une autorisation spéciale, en vertu des lois générales, et d'un usage universellement existant. Pendant le cours des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, on alla plus loin : la dépendance des établissements ecclésiastiques à l'égard de l'autorité civile fut érigée en système; la défense d'acquérir devint plus sévère, et l'on ne tarda pas à exiger, pour la fondation de chaque corps et communauté, l'approbation expresse du souverain « *sur la cause de l'utilité qui pouvait s'y trouver*[1] ».

Enfin vint la suppression. La loi du 18 août 1792 abolit toutes les corporations religieuses et toutes les congrégations séculières d'hommes et de femmes, ecclésiastiques ou laïques, même celles uniquement vouées au service des hôpitaux et au soulagement des malades. Les autres corps ecclésiastiques, tels que fabriques d'églises, séminaires, menses épiscopales, etc., furent peu après emportés par la tourmente révolutionnaire. Les biens des uns et des autres furent confisqués, vendus ou attribués à des institutions considérées désormais comme laïques ou séculières. C'est cette *mainmise* nationale que nous allons maintenant apprécier.

ARTICLE 3me.

La nationalisation des biens ecclésiastiques, ses résultats.

La *mainmise nationale* de 1789 n'a pas eu seulement ses apologistes, elle a été glorifiée. Des orateurs et des écrivains modernes, qui se disent hommes d'État, ont élevé à la hauteur d'un principe social ce vol solennel dont Gibbon lui-même a dit « qu'il a ébranlé la société dans ses fondements et menacé les sociétés d'une dissolution générale. »

Pour nous, nous croyons qu'il est suffisamment démontré, par ce qui précède, que cette spoliation de l'Église fut contraire aux lois éternelles de la religion et de la justice; mais nous allons compléter notre travail en étudiant dans ses

1) V. Domat, *Droit public*, liv. Ir, tit. II, sect. II.

conséquences cette œuvre de pillage et de dévastation. Un examen serieux nous convaincra qu'elle a fait à la société, dans l'ordre économique et dans l'ordre moral, des plaies que plusieurs siècles suffiront à peine à cicatriser. Quelques-uns de ces résultats ont été immédiats, d'autres plus éloignés et que nous subissons aujourd'hui; mais tous sont faciles à apprécier.

La sécularisation de 1789 fut le grand expédient sur lequel on fondait l'espérance de l'équilibre financier de la France : or, il a ébranlé la fortune publique et les fortunes particulières; il a porté un coup funeste aux intérêts et aux progrès de l'agriculture; il a rendu nécessaire l'établissement de la bienfaisance légale, cause première du paupérisme; enfin, il a mis en question le principe lui-même de la propriété, ce fondement des droits et des libertés civiles. Ces conséquences, du reste, ne sont pas propres à nos pays : elles ont été autrefois les mêmes en Angleterre, en Suisse, en Allemagne; elles sont encore les mêmes aujourd'hui en Italie et dans les autres États usurpateurs contemporains.

§ I.

La fortune publique en a été ébranlée.

I. **La vente en France, ses avantages dérisoires, ses résultats funestes.** — Les réformes adoptées par l'assemblée nationale, en 1789, n'avaient pu rendre à la France la richesse et le crédit. Necker était impuissant à inspirer la confiance; un premier emprunt de trente millions n'en produisit que trois; un autre de quatre-vingts millions, autorisé quelques semaines après, n'en rapporta que six : la banqueroute était imminente. Cette terrible perspective fit voter à l'assemblée la contribution du quart; mais tout étant insuffisant pour conjurer le danger, on songea à jeter dans le gouffre les biens de l'Église.

L'initiative de cette mesure vint de l'évêque d'Autun, Talleyrand, que, pour ce motif, un écrivain de l'époque n'a point hésité à mettre en parallèle avec Judas. Quoique déjà atteinte dans sa liberté par sa translation forcée à Paris, l'assemblée résista d'abord; elle refusa de déclarer en principe,

comme le lui demandait l'auteur de la proposition, que les biens du clergé sont « *une propriété nationale* »; et ce ne fut que le 2 novembre qu'elle adopta, à la majorité de 568 voix contre 386, l'amendement de Mirabeau, portant que ces biens « *sont à la disposition de la nation*, à charge de pour- » voir d'une manière convenable aux frais du culte, à l'en- » tretien de ses ministres et au soulagement des pauvres. » Mirabeau avait eu soin d'expliquer la portée du changement qu'il demandait à la proposition Talleyrand : « Il ne s'agit » pas, disait-il, de prendre les biens de l'Église pour payer les » dettes de l'État... Ce ne sont pas des trésors qu'il nous faut, » c'est un gage et une hypothèque, c'est du crédit et de la » confiance[1]. » Mais, quelques mois après, le gage aboutit à l'expropriation. Sous la menace incessante des clubs, des journaux et des émeutes, l'assemblée entièrement subjugée décréta, après quelques tentatives partielles et timides, l'aliénation générale de ce que l'on commença dès lors à nommer *domaines nationaux*. Loin de parer au mal que l'on voulait éviter, cette mesure ne fit, ce semble, que hâter la ruine. Elle fut, sous le simple rapport fiscal, vraiment désastreuse. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer les faibles avantages retirés de la vente avec les charges énormes qui durent, comme conséquence, être imposées à l'État et aux familles. Les propriétés ecclésiastiques dont on avait décrété l'aliénation s'élevaient à une valeur d'environ trois milliards. En même temps que ces biens, il y avait aussi à vendre six à sept mille terres particulières, les papiers publics en font foi. Jeter ensemble sur le marché une pareille masse d'immeubles ! Que pouvait-il en résulter autre chose qu'un effroyable désordre et un avilissement complet et général de la propriété foncière ! Cette dépréciation fut augmentée encore par l'injustice sacrilége de la vente : il y eut souvent absence complète de concurrents, quelquefois même impossibilité de trouver des acheteurs; l'on refusait de prendre part au vol, et d'ailleurs chacun craignait, à bon droit, qu'une vente faite contre toutes les lois divines et humaines ne fût un jour annulée. Enfin, où aurait-on pu trouver les capitaux suffisants pour mettre ces biens en valeur ? le

1) *Moniteur*, séance du 2 nov. 1789.

numéraire était déjà devenu très-rare en ce moment. Ces résultats avaient été prédits : « Vous ne pourrez pas vendre tous ses biens à la fois, » disait-on à Mirabeau,—« Eh bien! répondit-il, nous les donnerons. » On les donna en effet. Que l'on calcule, en outre, les frais immenses qu'entraîna le sequestre national; que l'on suppute les pertes énormes qu'amenèrent et la multitude d'agents qu'il fallut solder et le manque de probité dans ceux qui firent la vente et dans ceux qui en perçurent les revenus; et que l'on dise ensuite s'il est entré dans les caisses de l'État une somme beaucoup plus considérable que celle que le clergé offrait spontanément de céder pour parer aux nécessités du trésor!

Quand, en regard de ces avantages dérisoires, on place les charges si lourdes qui pèsent depuis lors sur la nation entière, on demeure pleinement convaincu que la sécularisation des biens ecclésiastiques a été une opération funeste. Avant 1789, l'Église pourvoyait, au moyen de ses revenus, à l'instruction du peuple, à tous les frais du culte et au soulagement des pauvres. Par suite de la suppression de la propriété ecclésiastique, ces charges ont passé à l'État. Or, ces trois objets, le culte, la bienfaisance publique et l'instruction, absorbent bien au-delà des revenus libres de l'Église avant 1789. Nous pourrions y ajouter les obligations transitoires, bien onéreuses encore, comme, par exemple, une somme annuelle de soixante-dix millions de francs pour pensions à payer aux prêtres dépouillés, aux religieux et religieuses chassés de leurs couvents, comme les frais de reconstruction et de restauration des édifices abattus ou mutilés par le vandalisme révolutionnaire. Ceux de ces édifices qui n'ont point été relevés de leurs ruines demeurent aussi à la charge de la révolution; car c'est elle qui nous a fait perdre ces splendides abbayes et ces admirables églises, chefs-d'œuvre de tous les arts catholiques, dont les débris affligent encore nos regards.

On comprend quel coup funeste fut porté par là au crédit public. Chacun vit qu'un gouvernement qui était assez éhonté pour devenir ravisseur, ne reculerait pas devant la banqueroute. Toute confiance disparut; l'absence de confiance arrêta la circulation des capitaux; une multitude de fortunes croulèrent. La confiscation des biens de l'Église devint ainsi

la source d'un appauvrissement général très-réel, dont nous constaterons les effets, particulièrement funestes dans les classes inférieures, quand nous parlerons de la bienfaisance.

En Angleterre, mêmes effets. — Les mêmes causes produisent partout les mêmes effets; ou plutôt Dieu permet que les peuples apprennent, par des exemples mémorables, que toujours l'injustice et la pauvreté marchent de pair dans les États. Comme nous avons eu occasion de le faire remarquer déjà, Luther inaugura sa prétendue réforme en vouant au pillage et à la déprédation les monastères et les églises catholiques. Il fit passer leurs biens dans le domaine des princes et des souverains. Eh bien! Luther vécut assez pour constater lui-même, avant de mourir, que l'électeur de Saxe et ses favoris, qui s'étaient partagé ces dépouilles sacrées, s'étaient fortement appauvris. Mais c'est surtout en Angleterre qu'il convient d'étudier cette œuvre de dévastation. Il existe sur ce sujet un livre aussi curieux qu'instructif, c'est l'*Histoire de la réforme protestante en Angleterre et en Irlande,* par William Cobbett. Les écrivains anglais, et récemment encore sir H. L. Bulwer[1], ont cherché à diminuer la valeur historique de cet ouvrage. Nous ne dirons sans doute pas, comme quelques-uns l'ont pensé sur le continent, que c'est un pénible aveu arraché au protestantisme par l'évidence des faits : il est trop manifeste que l'aveu ne coûte rien à Cobbett. Mais nous trouvons intolérable qu'on dise que ce n'est qu'un pamphlet contre l'Église établie. L'auteur est un historien très grave; il ne procède pas à l'aide d'insinuations, d'assertions vagues et gratuites; il ne se contente point de conséquences et d'approximations; il cite ses autorités, autorités que personne ne peut récuser, spécialement les actes du Parlement, qui sont sous les yeux de tout le monde. Nous considérons l'histoire de Cobbett comme un réquisitoire en règle, réquisitoire peut-être trop acerbe, inspiré moins par l'amour de l'Église romaine que par l'esprit de contradiction qui fut le fond du caractère de l'auteur, c'est vrai, mais réquisitoire dont les charges sont accablantes pour la « Réforme ». Le but principal du livre est de prouver que

1) *Historical characters*, London 1868.

le pillage des biens ecclésiastiques en Angleterre, le plus effroyable qui fût jamais, a eu pour conséquence « de plonger le peuple anglais dans un état de misère et de pauvreté dont le nom même avait été jusque-là inconnu dans la grande Bretagne[1] ».

Le premier des actes du Parlement qui accordèrent à l'impudique Henri VIII et à ses héritiers la propriété des biens de l'Église et des monastères, « *pour en faire ce que bon leur semblerait* », est de l'an 1536. Le roi se jeta donc avec avidité sur cette proie immense, biens meubles et immeubles, legs, rentes et revenus d'un millier environ de monastères, d'une foule de lieux pies et d'églises à l'infini, pierres précieuses, vases, calices, ornements d'or et d'argent, sans parler du bois, du fer, du plomb et des pierres qu'il en retira et qu'il fit vendre. La valeur de tant de richesses était incalculable; néanmoins quatre ans s'étaient à peine écoulés qu'Henri était plus pauvre qu'auparavant, il dut recourir aux impôts, et, quoiqu'il eût promis de ne prélever plus aucune espèce de taxes sur le peuple, il les augmenta plus lui seul que tous les autres rois ensemble depuis cinq cents ans, comme le démontrent les registres publics; et pourtant il ne fit ni une grâce ni une aumône à personne, bien que le nombre des pauvres se fût accru dans les villes de vingt pour un. De plus, il fit rentrer au trésor toute la monnaie du royaume frappée au titre de onze onces d'argent fin à la livre, et il le réduisit au titre de six, de quatre, et finalement de deux onces avec dix onces d'alliage[2].

Qu'étaient donc devenus tant de trésors? Le monarque les avait vendus, il en avait trafiqué, il les avait donnés aux pieux réformateurs qui l'avaient aidé dans son œuvre de régénération. La voracité de ses courtisans était telle,que, s'en plaignant un jour à Cromwell, il s'écria : « Par notre Dame, je crois que, lors que les cormorans auront mangé la nourriture, ils avaleront aussi le plat! » Le ministre lui représenta que tous n'étaient pas encore venus chercher leur part : « Fol

1) 1re lettre, édit. de Louvain, 1826, p. 33.

2) V. Sanderus, *De origine et progressu schismatis Anglic.*, part. I, fol. 98 vers.; Davanzati, *Schisme d'Angleterre*, Ven. 1840, pp. 60, suiv.; W. Cobbett, ouv. cit., pp. 176 suiv.

d'honnête homme, répartit le roi, tout mon royaume ne suffirait pas pour étancher leur soif! » Le malheureux monarque, aux approches de la mort, ressentit les remords de la conscience; mais la foule des parasites qui craignaient de se voir obligés de restituer les biens dont ils étaient détenteurs, si le roi venait à se soumettre au pape, eurent soin de le circonvenir et de lui persuader de bannir toute crainte de son esprit. Le premier décret qui suivit, en 1547, fut que tout ce qui n'avait pas été englouti par le lion mort, serait incontinent livré aux griffes de son successeur. L'État en dévorant les biens de l'Église avait dévoré le patrimoine des pauvres : le paupérisme le rongea bientôt à son tour, nous le verrons plus bas.

III. **M. Em. De Laveleye.**—Ces terribles exemples n'ont point suffi pour convaincre les gouvernements modernes qu'il existe une justice vengeresse; il en est qui ont voulu une expérience personnelle, et ils se débattent maintenant contre la misère qui les envahit de toutes parts : efforts inutiles, nul expédient ne les sauvera d'une ruine imminente.

Ce sont pourtant ces États que l'on proposait naguère à l'Autriche comme modèles, pour la pousser, elle aussi, dans la voie du sacrilége. Un écrivain belge de la *Revue des Deux-Mondes*[1], M. Em. De Laveleye, plaidait, en 1860, la spoliation de l'Église en ce pays, dans les termes ordinaires aux écrivains de son école. « En Autriche, dit-il, » l'État est très-pauvre et le clergé très-riche; le premier » a des dettes énormes, le second des revenus considérables » L'exemple de tant d'autres États catholiques, la France, la » Belgique, l'Espagne, l'Italie, qui ont mis la main sur le pa- » trimoine ecclésiastique, est de nature à faire naître bien, » des tentations. On a trouvé d'ailleurs un mot très innocent » pour désigner cette opération lucrative : on l'appelle inca- » mération. Je ne crois pas qu'on puisse contester à l'État le » droit de disposer des biens ecclésiastiques, si ceux-ci ne » servent plus à couvrir les frais d'un grand service d'intérêt » général. Les biens ecclésiastiques ne sont pas la propriété » individuelle des ministres du culte qui en jouissent; person-

1) Livr. du 1 juin 1869, p. 721-2.

» nellement ils n'y ont aucun droit. Ils appartiennent à un » corps moral qui ne les possède qu'en vertu d'un privilége » que l'État accorde. Si l'État enlevait la personnification » civile aux cultes, ces corporations fictives cesseraient » d'être, et leur domaine, n'ayant plus de maître, retournerait » nécessairement à l'État. » Nous avons trop longuement et, ce nous semble, trop clairement prouvé, dans notre deuxième article, l'origine à la fois naturelle et divine de la *personne morale* de l'Église et le fondement également naturel et divin de son droit de propriété, pour qu'il soit nécessaire de nous y arrêter encore. Mais nous nous permettrons, à notre tour, de rappeler à M. De Laveleye les exemples du passé; et nous le prions de se souvenir que les confiscations religieuses ont toujours été les terribles indices de la plus profonde corruption et de l'absence de toute justice. Ces confiscations irritent et aiguisent la cupidité; elles enlèvent du cœur la crainte de Dieu et des hommes; elles sont une séduction puissante et un danger formidable pour toutes les propriétés. L'heure est convenable, en vérité, pour se faire l'apologiste de semblables doctrines!

§ 2.

Les intérêts de l'agriculture ont été lésés.

Tels furent les premiers fruits de la sécularisation. On a dit aussi et répété, pour justifier cette mesure, qu'elle devait être favorable aux intérêts de l'agriculture et au bien-être des cultivateurs. Ces espérances ont-elles été réalisées? C'est ce que nous allons voir.

I. **Abolition des dîmes, ses conséquences.** — Avant 1789, le patrimoine de l'Église comprenait deux catégories principales de biens, les dîmes et les propriétés foncières. Un des premiers actes de l'Assemblée nationale fut de décréter l'abolition des dîmes, « sauf à aviser aux moyens de subvenir d'une autre manière à la dépense du culte divin, à l'entretien des ministres des autels et au soulagement des pauvres[1] ». Cet acte législatif, qui paraissait destiné à dégre-

1) Déc. du 4-11 août-21 sept. 1789, art. 5.

ver la propriété, a-t-il l'importance qu'on croit généralement? Disons avant tout ce que c'est que la dîme.

La dîme est la plus ancienne forme de l'impôt. Elle a été consacrée d'abord par la législation mosaïque; mais elle passa de la Bible dans le Coran; et elle fut usitée à Rome, à Athènes, en Chine[1]. Partout elle conserva son caractère religieux primitif. On donnait à Dieu, en reconnaissance de son domaine absolu et universel, le signe représentatif de la reproduction, le produit de dix pour un étant la quotité d'une récolte ordinaire. La dîme avait donc, en principe, pour mesure le rapport probable de la semence à la récolte. Mais en réalité, sous l'empire de la législation canonique, elle n'atteignit jamais le dixième du produit. Elle n'était souvent que du treizième, du quinzième, du vingtième, dans quelques localités du trentième et même de moins encore. Les usages particuliers avaient force de loi en cette matière. Le produit de la dîme servait directement aux frais du culte et à l'entretien des ministres des autels. Mais parce que la miséricorde du riche doit venir en aide à ceux auxquels ne suffit point le travail ou dont les forces sont impuissantes, la dîme eut toujours un autre but. Chez les juifs, outre la dîme due aux prêtres, il y en avait une seconde qui avait le caractère propre de l'aumône, et elle était chez eux comme la base de l'extinction de la mendicité et de la misère. Elle a conservé aujourd'hui ce double caractère. Il ne peut exister, surtout chez les chrétiens, un état de société dans lequel la propriété devienne un *monopole* : les propriétaires des terres sont tenus de prendre soin des indigents. Si, sous la loi évangélique, le clergé est spécialement chargé de nourrir les pauvres, si c'est là un des premiers droits des ministres de la religion, la partie opulente de la communauté n'est point pour cela déchargée de ses propres obligations, et elle doit, par le don d'une partie du revenu de ses biens, mettre l'Église à même de remplir sa mission. Tel fut toujours le but de la dîme. Une ordonnance d'un évêque d'York va nous faire clairement comprendre l'esprit de la législation canonique : « Les prê» tres recevront la dîme du peuple, et tiendront un compte » exact de toutes les sommes qui seront versées dans leurs

1) V. *Les ordres monastiques*, par Ed. Ducpétiaux, p. 114.

» mains; ensuite ils en feront la distribution en présence de
» tels individus craignant Dieu, conformément à l'autorité
» canonique. Ils consacreront la première partie aux répa-
» rations et aux ornements de l'Église; *ils distribueront la*
» *seconde de leurs propres mains*, *avec miséricorde et hu-*
» *milité*, *parmi les pauvres et les étrangers*, et ils réserve-
» ront la troisième pour leurs propres besoins. »

Chose bien digne de remarque, cette institution tant et si sottement calomniée, et qui, à proprement parler, constituait la part du pauvre dans la richesse générale, l'Église catholique y a renoncé, tandis qu'elle est maintenue, sous une forme ou sous une autre, dans la secte protestante. La dîme est perçue en Angleterre, transformée en une rente à peu près fixe; et elle y atteint environ le vingtième du produit, ce qu'elle était en général chez nous avant 1789. Elle a été aussi conservée en Irlande jusqu'à nos jours; elle n'est supprimée que depuis le 1er janvier 1871. Mais il est à remarquer que, dans ce dernier pays, c'étaient les catholiques qui la payaient au clergé protestant, à ce clergé protestant qui, non content des riches dépouilles de l'Église catholique, reçoit encore du gouvernement anglais des traitements annuels s'élévant parfois à 250,000 francs ! Pourtant, on se le rappelle, c'est à peine si le bill de M. Gladstone a pu trouver grâce devant la chambre des lords.

Eh bien ! à qui a profité la suppression de la dîme? est-ce aux contribuables et aux cultivateurs? non, bien certainement. Je vais ici m'appuyer sur l'autorité d'un économiste dont la science et l'impartialité n'ont jamais été révoquées en doute, M. L. de Lavergne.

« La charge, dit-il, a été déplacée, non détruite; car les
» frais du culte coûtent à la masse des contribuables français
» bien près de 50 millions[1], et on n'a pas encore tenu à tous
» les curés de campagne la promesse qu'on leur a faite, en

1) Un autre auteur peu suspect, le baron Ernouf, dit également dans son *Traité des dîmes* : « ... Si l'on en croit les calculs approximatifs donnés comme les plus exacts, cet impôt de la dîme n'absorbait pas en réalité la quarantième partie des recettes. Pris en masse, il n'équivalait pas à ce qu'on prend aujourd'hui aux contribuables pour former le fonds affecté au salaire des ministres du culte. »

» 1789, de porter le minimum de leur traitement à 1200 francs. » Le clergé y a perdu en tout une vingtaine de millions de » revenu; mais croit-on que cette somme, le contribuable » l'ait gagnée ? Je ne serais pas bien embarrassé si j'avais à » désigner dans notre budget actuel, non pas vingt millions, » mais cent, moins utilement dépensés dans l'intérêt des » campagnes que le produit des anciennes dîmes. D'un autre » côté, la rente du sol s'est accrue en général du montant » des dîmes, et les cultivateurs proprement dits, à l'exception » de ceux qui étaient en même temps propriétaires, n'ont » rien gagné[1]. »

Un auteur qui vivait en 1789, Arthur Young, avait prévu ces conséquences de l'abolition des dîmes; il avait prédit qu'en fin de compte elle profiterait aux propriétaires et non aux cultivateurs. « Les propriétaires, disait-il, ne manqueront » pas d'exiger tôt ou tard de leurs fermiers une rente plus » forte en représentation des droits supprimés. » C'est ce qui arriva.

II. **Aliénation et partage des biens immobiliers, leurs résultats.** — Mais c'est sur l'aliénation des biens immobiliers de l'Église que l'on avait fondé les plus grandes espérances : on voulait par là supprimer la mainmorte, que l'on disait si funeste à l'agriculture, et multiplier le nombre des propriétaires, en divisant les grandes masses que possédaient les abbayes. Ce double résultat a-t-il été réellement atteint ? Non. Et d'abord est-on bien sûr d'avoir réduit, autant qu'on l'a cru, la somme des biens de mainmorte ? Les immeubles ecclésiastiques ont tous été mis en vente, mais tous n'ont pas été vendus; les forêts, par exemple, qui en formaient la plus belle partie, sont restées en grand nombre à l'État; une grande partie des bâtiments non démolis appartient encore aujourd'hui à l'État ou aux communes; le patrimoine des pauvres s'est reconstitué sous une autre forme; l'on a créé divers établissements jouissant de la personnification civile. Un inventaire fait en France, en 1849, constate que les biens de mainmorte occupaient alors, dans ce pays, une super-

1) *Économie rurale de France depuis* 1789, pag. 8.

ficie de 5,004,764 hectares, et dans cet inventaire ne figurent pas les immeubles du domaine de l'État, ni ceux des établissements étrangers. On peut voir les détails de cet inventaire dans le *Dictionnaire de la politique* de Maurice Block. En 1866, le gouvernement belge présenta aux chambres législatives un tableau analogue : il en résulte que, au 31 décembre 1864, il existait en Belgique 524,864 hectares amortis, c'est-à-dire 18 °/₀ du territoire[1]. Pour baser un raisonnement sur ces chiffres, il faudrait, à la vérité, en retrancher les biens qui ne sont pas susceptibles d'une propriété privée, les cours d'eau et les routes non exploitées par l'Etat; mais, par contre, il faudrait y ajouter le relevé des propriétés immobilières des sociétés, car celles-ci sont aussi des êtres moraux, et leurs biens se rattachent à la mainmorte; or, le gouvernement belge n'a pas cru devoir donner ce relevé. Tout calcul fait, il resterait vrai qu'il y a aujourd'hui en Belgique à peu près 1/5 du sol amorti. En Angleterre et dans les Pays-Bas, la mainmorte est incomparablement plus développée encore : chez nos voisins du nord, elle comprend 506,000 hectares, non comptés les domaines et propriétés de l'État, de la Couronne et de la Société de Bienfaisance[2].

La mainmorte a donc survécu à la révolution française; elle a survécu dans une mesure qui ne le cède guère à celle des temps passés. Au siècle dernier, les propriétés ecclésiastiques comprenaient, il est vrai, dans certaines provinces, au-delà de 40 p. c. du sol, mais dans d'autres elles étaient très rares et presque nulles. Il y a cependant entre ces deux époques, il faut en convenir, une très grande différence : autrefois la mainmorte était religieuse, aujourd'hui elle est *sécularisée* ou *laïque*, et dès lors il doit être entendu que tous les dangers ont disparu, que la société est sauvée[3].

1) V. *Documents parlementaires*, sess. 1865-66, n. 104.

2) *Staatkundig en Staathuishoudkundig jaarboekje voor* 1859, p. 357.

3) Il est très intéressant de savoir quelle place occupent les établissements religieux dans la statistique de la mainmorte en Belgique. Voici le tableau qui figure dans le rapport présenté à la commission centrale de statistique, et approuvé par elle dans la séance du 28 février 1866 :

Rivières et ruisseaux	13,874	hectares.
Chemins de fer, routes, chemins, etc. . . .	72,728	»

Quoi qu'il en soit, il s'en faut que l'objection contre la mainmorte, au point de vue de l'agriculture, ne souffre point d'exception. Il est, au contraire, très heureux qu'une certaine partie du sol demeure en dehors de nos mutations perpétuelles.

« On se plaint, dit M. de Lavergne, que la France man- » que de bons fermiers : nul doute que l'absence de proprié- » tés plus ou moins incommutables y soit pour quelque » chose. La plupart des terres du clergé étant affermées, » les fermiers avaient d'excellents baux, et s'enrichissaient, » si bien que, quand ces terres ont été mises en vente, ce » sont eux, en général, qui les ont achetées. Cette circon- » stance a certainement contribué à détourner les capitaux » de la culture pour les porter vers la propriété, un des » vices principaux de notre économie rurale. Presque tout » ce qui exige en culture de la richesse et de l'esprit de » suite, a pris naissance chez nous à l'ombre des cloîtres; » nos principaux vignobles ont été créés par des ordres » religieux et n'ont pu que perdre à sortir de leurs mains; » l'horticulture leur doit ses plus heureux trésors, tant en » fleurs qu'en fruits; le bétail enfin, cet élément principal » de toute prospérité rurale, a trouvé surtout dans leurs

Domaine de l'État.	39,289	hectares.
Provinces	296	»
Communes	290,296	»
Bureaux de bienfaisance	40,084	»
Hospices	36,953	»
Fondations de bourses	1,915	»
Établissements divers	1,266	»
Établissements étrangers	1,722	»
Fabriques d'église.	23,293	»
Séminaires	2,075	»
Évêchés	368	»
Congrégations religieuses (au nombre de 166).	805	»

La statistique française présente à peu près les mêmes proportions ainsi, par exemple, tandis que les propriétés immobilières des communes s'élèvent à une valeur de 1,618,618,900 fr., celles des fabriques d'église ne vont qu'à 35,446,607 fr. Le nombre des paroisses, en France, étant de 37,000, chaque fabrique possède donc en moyenne un capital de 958 fr., soit un revenu de 30 à 40 francs.

» étables les conditions nécessaires à la conservation et au » perfectionnement des races[1]. »

En second lieu, la division des biens ecclésiastiques faite en 1789 a-t-elle été si grande, et le nombre des propriétaires est-il depuis lors si considérablement augmenté ? Non-seulement ce qui n'a pas été vendu a échappé à la division, mais une partie seulement des biens vendus a été divisée; on ne partage pas à volonté les exploitations rurales : chaque domaine forme le plus souvent un tout proportionné à la nature du sol, à l'étendue des bâtiments, à la constitution locale du travail. Là où la division était réclamée par les circonstances antérieures, elle s'est faite; ailleurs, elle a échoué. On se trompe du reste grandement quand on suppose que les propriétés ecclésiastiques formaient toutes d'immenses agglomérations : les petits propriétaires se comptaient par milliers. « Dans tous les cas, la division telle quelle a » beaucoup plus profité à la moyenne propriété qu'à la petite, » parce que l'une était plus prête que l'autre à tirer parti de » l'occasion. On sait maintenant que les petits propriétaires » se sont beaucoup moins multipliés depuis la révolution » qu'on se l'était imaginé. « Le nombre des petits proprié- » taires est si prodigieux, disait Arthur Young en 1789, » que je crois bien qu'il comprend un tiers du royaume ». Il » n'en comprend pas davantage aujourd'hui. « Il y a en » France, écrivait en même temps Necker, une immensité » de petites propriétés rurales[2]. »

Fallait-il, pour aboutir à de pareils résultats, fouler aux pieds toutes les lois divines et humaines ? Telle est l'impuissance des révolutions, quand elles veulent changer le monde à leur guise. En ceci encore la soi-disant réforme, en spoliant l'Église catholique de ses propriétés, a produit en Angleterre des résultats analogues et même beaucoup plus désastreux. William Cobbett prouve, par des témoignages et des faits irrécusables, que la constitution de la propriété monastique était particulièrement favorable aux intérêts et aux progrès de l'agriculture. Que de comtés, aujourd'hui recouverts des ruines des abbayes et des églises, ne présentant plus que

1) Ouv. cité, p. 431.
2) Voir De Lavergne, l. c.

l'aspect d'une effrayante dévastation, et où règnent des landes sans fin et des bruyères stériles, régorgeaient autrefois des plus magnifiques richesses du sol, fécondés qu'ils étaient par la présence des moines et des prêtres catholiques ! Quel n'était pas aussi le bien-être des cultivateurs ? Leurs fermages étaient extraordinairement modérés, et ils jouissaient d'avantages précieux, qui entretenaient parmi eux l'aisance et la richesse générale dont nous parlerons au paragraphe suivant. Les temps, hélas ! sont bien changés ; et « comme les fermiers d'Angleterre sauteraient de joie si, » aujourd'hui pour demain, les anciens propriétaires venaient » les arracher des mains d'un seigneur prodigue et nécessi» teux[1] ! »

§ 3.

Le paupérisme fut une conséquence de la sécularisation.

La suppression de la propriété ecclésiastique fut souvent, pour la classe moyenne du peuple, une cause de ruine et de dégradation. L'on ne doit point chercher ailleurs l'origine du paupérisme qui ronge quelques États contemporains, et qui fait que la petite partie de la société y vit dans l'abondance et la luxe, tandis que des milliers de malheureux succombent sous le poids de la misère.

I. **Bienfaits des établissements ecclésiastiques.** — Nous l'avons vu[2], Jésus-Christ est venu établir dans le monde un nouveau droit des gens, le droit des petits et des ignorants, des infirmes et des pauvres, le droit de la fraternité et de la charité. Ce droit s'est incarné, en quelque sorte, dans l'Église, il est une partie intime et essentielle de sa constitution, il est comme son principe de vie, il a pénétré toutes ses institutions. Pour nous borner à ce qui fait l'objet particulier de notre étude, nous dirons que tous les biens ecclésiastiques sans distinction sont donnés aux pauvres, par indivis et par substitution. Ceux mêmes de ces biens qui servent à l'entretien des ministres des autels conservent une

1) *Histoire de la réforme*, p. 162, édit. cit.

2) V. ci-dessus, p 50.

destination charitable : le clergé ne peut consommer que ce qui lui est strictement nécessaire ; la loi canonique lui fait une obligation grave d'employer le reste aux œuvres pieuses. Que dire des biens des abbayes, ces grandes propriétés du passé ? Un grand nombre d'associations religieuses avaient pour but principal de se vouer aux œuvres corporelles de bienfaisance. Dans cette organisation de la charité chrétienne, aucune misère, aucun besoin n'avait été oublié. Il y avait des asiles pour les enfants à la mamelle, pour les orphelins, pour les infirmes, pour les pèlerins, pour les vieillards, enfin pour toute espèce de misérables[1]. Ceux mêmes des monastères qui n'avaient point cette destination immédiate étaient encore, en fait, des hospices, puisque la plupart étaient obligés d'entretenir chaque jour un certain nombre de pauvres, de recevoir les voyageurs, et quelquefois d'entretenir, au moyen de bourses, les vieux serviteurs des familles aisées ou leurs amis tombés dans l'indigence. Partout l'hospitalité la plus noble, la plus généreuse et la plus désintéressée.

On comprend aisément quel dut être, au point de vue de l'extinction de la misère et de la mendicité, l'effet de ces institutions admirables dans les pays qui avaient le bonheur de les posséder. Elles étaient constituées et régies suivant les lois de la vraie science économique. Tout ce que nous avons de bien-être matériel nous vient en définitive de la terre. La terre doit être possédée, ceux qui la possèdent doivent en appliquer les revenus aux besoins de la société et de ses membres. Lorsqu'une grande partie de ces revenus est répartie parmi le peuple du travail duquel ils proviennent, lorsque cette répartition se fait avec discrétion, l'aisance et le bonheur règnent nécessairement dans la communauté ; mais si la plus grande partie se trouve dilapidée, si on la transporte au loin pour la dépenser au milieu de ceux qui n'ont pris aucune part au travail, la communauté doit être dans le gêne et dans la souffrance. Or, l'un des avantages les plus précieux et les plus réels des monastères était de consommer la plus grande partie des revenus de leurs terres sur les lieux mêmes qui les produisaient, de les répandre

1) V. ci-dessus, p. 50.

d'une manière immédiate dans la masse du peuple. Ajoutez à cela le désintéressement si connu des moines. Ne possédant aucune propriété personnelle, n'ayant dans les biens de leurs abbayes qu'un intérêt viager, ils n'avaient point non plus à léguer à leurs héritiers de riches patrimoines. Par la nature des choses, comme par les obligations spéciales de leur état, ils étaient portés à dépenser en usages utiles pour le peuple une part des produits de leurs biens plus grande que celle que ne dépenseront jamais les propriétaires laïques, si généreux et si désintéressés qu'ils soient. Aussi les historiens même les plus envieux en conviennent-ils : les communautés religieuses étaient les plus humains des propriétaires, faisant des baux à longs termes, et affermant leurs terres à des prix d'une extrême modération. Les abbayes répandaient ainsi autour d'elles une aisance et une richesse que nous ne connaissons plus, et dont ne peuvent donner qu'une faible idée les témoignages d'auteurs contemporains que nous citerons bientôt.

Cependant que n'a-t-on pas dit, de nos jours, pour jeter le discrédit sur ces institutions ? On a accusé les monastères d'avoir eu sans cesse la tendance de multiplier leurs religieux au préjudice des fondations charitables elles-mêmes. Or, à l'époque où ils existaient, on leur adressait précisément le reproche contraire, celui de diminuer le nombre des religieux, même de ne plus en avoir ! L'abbé Maury, répondant à ce reproche, fit remarquer à l'assemblée nationale que l'on avait fait sortir les religieux des monastères dont il s'agissait pour doter les hôpitaux[1]. Cette prétendue tendance des monastères est donc une invention posthume. Leur tendance réelle était au contraire de créer sans cesse de nouveaux établissements de bienfaisance, parce qu'ils étaient constitués sur le principe du renoncement et de la pratique de la charité ; l'histoire du passé en offre la preuve irréfragable[2]. Pourquoi donc les a-t-on supprimés ? Ce ne fut pas parce que, dans la main des moines, les terres étaient improductives et à l'abri des mutations : nous avons vu que l'abbé Maury avait fait à ce reproche d'un autre genre une réponse demeurée sans

1) Séance du 30 oct. 1789, *Moniteur*, n. 81, p. 329.

2) Voir Ducpétiaux, ouv. cité, pp. 100 et suiv.

réplique. Ce ne fut pas non plus à cause des maux qu'avait engendrés leur administration : certes, c'était le moment, en 1789, de dérouler le tableau des accaparements, des excès et des dilapidations que l'on met aujourd'hui en avant. Personne néanmoins, à l'Assemblée nationale, ne voulut prendre la responsabilité de cette odieuse accusation. Au contraire, Mirabeau lui-même, le plus redoutable adversaire de la propriété ecclésiastique, rendit pleine justice aux institutions de l'Église, dans la séance du 30 octobre : « Je n'ai pas voulu dire, s'est-il écrié, qu'il fallait priver les ecclésiastiques de l'administration des biens et des revenus dont le produit doit leur être assuré. *Eh! quel intérêt aurions-nous à substituer les agents du fisc à des économes fidèles, et à des mains toujours pures des mains si souvent suspectes*[1] *?* » Il y a quelque chose de mieux encore : dans le préambule même de la loi qui supprima les instituts monastiques, l'Assemblée déclara « *qu'ils avaient bien mérité de la patrie*[2] ». Pourquoi enfin les a-t-on supprimés? Ce même préambule va nous l'apprendre : « Considérant qu'un État *vraiment libre* ne doit souffrir dans son sein aucune corporation.... » Ce fut au nom de la liberté !

II. **Le paupérisme, conséquence de la suppression.** — Le premier effet de la suppression des ordres religieux et de la vente des biens ecclésiastiques fut, comme nous l'avons déjà vu, de faire passer le patrimoine des pauvres dans les mains des spéculateurs. Le second, conséquence inévitable du premier, fut de rendre nécessaire l'établissement de la bienfaisance officielle ou légale. Or, la bienfaisance légale, monopolisée, substituée à la charité chrétienne et libre, est un mal, non-seulement en ce qu'elle viole les droits les plus essentiels de l'Église, et en ce qu'elle tend directement à supprimer deux vertus indispensables dans les conditions présentes de la société, la charité dans ceux qui donnent et la reconnaissance dans ceux qui reçoivent; mais encore parce qu'au lieu de diminuer les misères et de les soulager, elle les augmente et les aggrave. Elle ne peut venir en aide à tous

1) *Moniteur*, p. 328.
2) Loi du 18 août 1792.

les besoins, car elle ignorera toujours les plus respectables, ceux des pauvres que l'on appelle honteux; elle multiplie le nombre des indigents, en rendant les secours trop visiblement assurés; elle fait les classes pauvres plus immorales et plus dangereuses, en leur ôtant l'économie et en leur laissant considérer les secours qu'on leur donne comme une dette qu'on acquitte envers elles. En un mot, la bienfaisance officielle traîne après elle le *paupérisme* et toutes ses horreurs.

Dans nos pays catholiques, nous ne pouvons nous faire une juste idée des conséquences désastreuses de la bienfaisance officielle. En jetant un coup d'œil sur la situation de nos classes pauvres, nous sommes assez portés à croire que les misères sont tout aussi bien secourues par les institutions légales que par la charitié chrétienne et particulière. Mais c'est une illusion; et cette illusion provient de ce que, chez nous, la charité chrétienne marche et travaille simultanément avec la charité légale. « Celle-ci, dit Mgr Parisis, » donne le produit de ses revenus et de ses impôts, mais » celle-là verse le fruit de ses sacrifices et de ses aumônes; » la première se charge de faire les recensements, de tenir » des écritures et des comptabilités, mais c'est l'autre qui » toujours et presque partout voit les pauvres, qui leur parle, » qui les soigne et qui les assiste personnellement. Ainsi le » pouvoir public fournit le contingent de sa force et de son » organisation matérielle, c'est pour ainsi dire le corps de » l'œuvre; la charité y apporte sa sollicitude, son amour, » son tact et son savoir-faire, c'en est l'âme[1] ». D'ailleurs, que d'œuvres pieuses créées aujourd'hui par la charité libre! Elles sont vraiment la gloire de la religion à notre époque; ellès sont soutenues avec un zèle et une abnégation dignes des plus beaux jours de l'Église.

Il faut se demander ce qui résulterait pour la société si la bienfaisance légale était en tout et partout substituée à la charité chrétienne; car c'est là évidemment que tendent et la suppression de la propriété ecclésiastique et les efforts de nos gouvernements. Nous avons sous les yeux la réponse à cette question dans l'exemple des pays protestants; étudions-le, et commençons par l'Angleterre.

1) *La démocratie*, sixième cas de conscience, édit. de Louvain, p. 69.

III. **En Angleterre.** — Rien ne peut nous donner une idée plus juste et plus saisissante de l'état des classes ouvrières en Angleterre avant la « Réforme », alors que la propriété était encore entre les mains des moines, que le célèbre écrit de Fortescue ayant pour titre. *De laudibus legum Angliae.* Jurisconsulte de premier ordre, Fortescue fut pendant vingt ans chef de la magistrature en Angleterre, et plus tard grand chancelier de Henri VI. Voici ce qu'il dit de la condition du peuple anglais au xve siècle :

« Le roi d'Angleterre ne peut changer les lois ni en faire » de nouvelles sans le consentement exprès de tout le » royaume représenté par le parlement. Chaque habitant a » la liberté de se servir et de jouir du produit de ses biens, » des fruits de sa terre, de l'accroissement de son troupeau » et de tout ce qu'il possède; toutes les améliorations qu'il » peut faire, soit par sa propre industrie, soit par celle des » gens qu'il tient à son service, lui appartiennent; il en jouit » sans aucun obstacle, empêchement ou refus de personne ; » s'il est injurié ou opprimé d'une manière quelconque, il » pourra toujours obtenir satisfaction de celui qui l'aura » offensé. *Aussi les habitants de l'Angleterre sont-ils riches » en or et en argent, et ils possèdent toutes les nécessités et » tous les agréments de la vie. Ils ne boivent point d'eau, » excepté à de certaines époques, par un motif religieux et » par esprit de pénitence. Ils se nourrissent abondamment » de toutes sortes de viandes et de poissons, dont ils trou- » vent une grande quantité partout; ils sont vêtus de bons » habits de laine. Leurs lits, leurs couvertures et autres » objets sont en laine, et ils en sont bien fournis. Ils possè- » dent aussi tout ce qui est nécessaire dans un ménage : » chacun a, selon son rang, tout ce qui peut rendre la vie » heureuse et agréable.* »

A l'appui de ces paroles si remarquables du chancelier, nous pouvons citer un acte du parlement, datant de la 24e année du règne de Henri VIII, et antérieur par conséquent à la « Réforme ». Il y est question des moyens d'existence du peuple; or, le préambule, après avoir cité quatre espèces de viandes, le bœuf, le porc, le mouton et le veau, ajoute : « *Ces viandes étant la nourriture des classes les plus pau- » vres.* » C'est presque incroyable; pourtant l'on ne doit pas

s'en étonner, quand on compare le salaire de la journée de travail, *nourriture non comprise*, avec le prix des différents objets nécessaires à la vie. Un acte du Parlement, de la 23ᵉ année du règne d'Édouard III (1350), fixe de la manière suivante les gages des ouvriers :

	S. D.
Une femme, pour faner, ou sarcler le blé, par jour.	0,1
Un conducteur de tombereau.	0,3 ½
Un moissonneur.	0,4

Or, l'évêque Fleetwood, qui vivait à cette époque, nous apprend, dans son *Pretiosum*, dont l'autorité est incontestée, que l'on payait :

	S. D.
Une paire de souliers.	0,4
La verge de drap brun large	1,1
Un mouton gras, tendu.	1,2
Une oie grasse.	0,2 ½

Un conducteur de tombereau gagnait donc, en un jour, *outre sa nourriture*, le prix d'une oie et demie un moissonneur pouvait gagner, en un jour, une paire de souliers, en trois jours un mouton gras, et en six jours un habit de drap. On peut voir dans l'ouvrage de William Cobbett beaucoup d'autres détails non moins intéressants et très avérés, qui montrent combien était grand le bien-être qui régnait à cette époque.

Que sont devenus ces temps fortunés, où l'on n'entendait point parler de collectes forcées pour les pauvres, et où même le nom de mendiant était inconnu? Les églises et les monastères à peine dépouillés, on vit surgir de tous côtés des indigents et des misérables, et le paupérisme déshonorer ce pays naguère si heureux. Le mal fut tel, même à son début, que, pour essayer d'y mettre un frein, le cruel Henri VIII fit condamner tous les mendiants qui persévéreraient dans leur état à avoir l'oreille coupée, et à être mis à mort, comme des criminels, s'ils y retombaient de nouveau. Telle fut l'aurore des jours qui suivirent les confiscations religieuses. A cette horrible tyrannie succéda une tyrannie plus horrible encore. L'héritier de la couronne de Henri, celui que Fox

appelle « le jeune saint Édouard », fit marquer tous les mendiants avec un fer rouge, et permit de *les réduire à l'esclavage* pendant deux ans, donnant à leurs maîtres le droit de leur faire porter un *collier de fer*. Barbarie inutile, le nombre des pauvres semblait augmenter en proportion des mauvais traitements qu'on leur faisait subir. On essaya d'un autre moyen : on permit aux magistrats de faire lever des aumônes volontaires, et l'on accorda aux misérables eux-mêmes des *licences pour mendier*. Ceci se passait au commencement du règne d'Élisabeth. Eh bien! Defoë, dans un de ses traités, dit que cette reine, traversant plus tard son royaume, ne faisait que s'écrier : «*Pauper ubique jacet* », tant le nombre en était effrayant! Il en fallut enfin venir à l'acte devant lequel on avait longtemps reculé, comme devant une honte, la cotisation obligatoire ou légale. *La taxe des pauvres* porte la date de la 43e année du règne d'Élisabeth. Depuis lors, la loi dut aussi rétablir un grand nombre des institutions de bienfaisance qui avaient été détruites, des hôpitaux, des hospices, des salles d'asile, etc. Les revenus de ces divers établissements et de la taxe s'élèvent aujourd'hui à des sommes considérables; dans la seule ville de Londres, on dépense annuellement, pour soulager les pauvres, bien près de 60,000,000 de francs[1]. En outre, les lois sur le paupérisme sont exécutées par la plus riche aristocratie qu'il y ait au monde, et pourtant nulle part la misère n'est si patente, si hideuse, qu'à Londres et généralement dans tout le royaume-uni. La plume se refuse à retracer les horreurs que les publicistes anglais eux-mêmes ont pris soin de nous révéler[2]. Nulle part la créature humaine ne meurt si souvent de faim qu'en Angleterre; comme le constatent les rapports officiels, les *famines* y sont périodiques. Le journal médical anglais le plus répandu, le *Médical Times*, a affirmé que, pendant le cours d'une seule année, 21,770 Irlandais sont morts de

1) V. l'excellent ouvrage de mon savant collègue, M. le Dr Lefebvre, *Des établissements charitables de Rome*, p. 201, Tournai 1868. *La taxe des pauvres*, qui, d'après cet écrivain, était en 1856, pour la ville de Londres, de 34,000,000, a été depuis lors considérablement augmentée.

2) V. William Cobbett, ouv. cité, pp. 157, 177, 382 et passim. — Margotti, *Rome et Londres*, chap. 30 et 31, Tournai 1859, pp. 452, suiv.

faim sur les sentiers déserts de leurs montagnes, ou dans d'infectes bourgs; et il avertit que le chiffre officiel ne peut être que de beaucoup en dessous de la réalité.

Plus on dépense en Angleterre pour le soulagement des malheureux, et plus, ce semble, le nombre de ceux-ci augmente, chose étrange, ou plutôt juste jugement de Dieu, qui veut apprendre à ceux qui sont chargés du gouvernement des peuples que l'on ne viole jamais en vain les lois sociales établies par sa providence. Les pauvres sont la propriété de l'Église; Dieu, en les lui confiant, lui a attribué, mais à elle seule, les droits, le cœur et toutes les autres prérogatives de la maternité. L'Église aime les malheureux; c'est cet amour qui lui donne le sentiment de leurs besoins, et qui lui inspire l'abnégation suffisante pour les soulager efficacement. L'assistance publique, au contraire, est sans entrailles, et partant frappée d'une désolante stérilité.

IV. **Dans d'autres pays, en Allemagne, en Suisse etc.** — A l'appui de cette vérité, qui est du reste une vérité d'expérience universelle, je rapporterai ici le témoignage non suspect de deux écrivains protestants. Leur jugement est le résultat d'une étude consciencieuse, approfondie et impartiale. Non-seulement il contredit l'opinion, si accréditée chez nos adversaires, que l'existence des instituts monastiques entretient la misère, mais encore il confirme pleinement ce que nous avons voulu prouver, à savoir que l'assistance légale et le paupérisme ont été, dans tous les pays protestants, les conséquences immédiates des spoliations religieuses.

« La géographie de la charité légale, dit le pasteur » Naville, montre que le système pèse plus généralement ou » davantage sur les pays protestants que sur les pays catho- » liques. C'est en Angleterre qu'il a acquis le plus de déve- » loppement. Il s'enracine en Suède, en Norwège, en Dane- » mark, en Livonie, tandis que l'on n'en aperçoit que des » vestiges en Italie et en Espagne.

» Les États de l'Allemagne qui nous ont fourni les exem- » ples les plus frappants de *sa marche progressive et de ses* » *tristes effets*, sont ceux où le nombre des réformés l'em- » porte sur celui des catholiques. Il a fait presqu'autant de

» progrès dans le canton de Berne qu'en Angleterre, tandis » qu'il n'existe point ou n'existe que nominalement dans les » autres parties de la Suisse où le catholicisme exerce le » plus d'empire, dans le Valais, dans le Tessin, dans les » cantons primitifs. Appenzel, rhodes extérieurs, est réformé, » et il a la taxe; Appenzel, rhodes intérieurs, est catholique, » et il ne l'a pas. Bâle présente, il est vrai, un phénomène » en sens inverse, mais cette exception est insignifiante. Il » en est de l'Amérique comme de l'Allemagne. Les États de » l'Union dans le sein desquels la charité légale s'est le plus » développée, sont ceux qui comptent proportionnellement » le plus de réformés. L'Amérique du Sud ne la connaît pas.

» Pourquoi donc la taxe a-t-elle été plus généralement » admise et a-t-elle acquis plus de développement dans les » pays réformés que dans les pays catholiques? C'est que la » réforme, comme le défaut de bienfaisance, favorise les dis- » positions et tend à provoquer des mesures qui conduisent » à la charité légale. *En amenant la suppression des cou- » vents, elle a donné lieu, en quelques pays, à un déborde- » ment de mendicité dont les suites funestes ont dû provo- » quer l'établissement de ce système*[1]. »

Ce que M. Naville dit de la Suisse est confirmé par les pénibles aveux que l'évidence des faits arracha à M. Cherbuliez au congrès international de bienfaisance tenu à Bruxelles en 1856. Les paroles que prononça le protestant génevois sont trop précieuses pour ne pas être recueillies avec soin :

« Avant la réforme, dit-il, le paupérisme n'existait pas en » Suisse, ce qui sans aucun doute doit être attribué à l'orga- » nisation de la société religieuse qui, tout en favorisant la » mendicité(!), empêchait cependant, au moyen des aumônes » de l'Église, que le peuple ne tombât dans la misère. » *Quand la réforme eut amené avec elle la sécularisation » des biens ecclésiastiques, il arriva chez nous ce qui » arriva en Angleterre*. La diète décida que chaque canton, » en qualité d'État, se chargerait du soulagement de ses » pauvres; on créa ainsi en même temps un droit pour les » pauvres et un devoir pour l'État. Depuis lors le paupé-

1) *De la charité légale*, tom. 2, p. 119.

» risme a été la grande plaie de la Suisse, surtout du » canton de Berne; la population y prend en outre un » accroissement inquiétant, elle augmente de onze pour cent » depuis quelques années. Quant au chiffre des naissances » illégitimes, mon patriotisme se refuse à en révéler la hon- » teuse réalité. Eh bien! à côté du canton de Berne se » trouve le Jura, moins riche que Berne, et cependant non » désolé par le paupérisme, à tel point que les députés du » Jura à la Diète refusèrent toute espèce d'allocation ou de » subside de l'État : *Gardez votre argent, dirent-ils, et vos* » *lois, et laissez-nous nos pieuses habitudes*. Le contraste » est étrange : c'est d'une part un pays catholique, peu » industriel, peu fortuné, placé dans des conditions qui sem- » blent rendre la misère inévitable, et le pays ignore ce que » c'est que le paupérisme. Il y a là, conclut-il, un grand » enseignement[1]. »

Ce grand enseignement, qui n'est point un mystère pour un catholique, devrait être médité d'avantage; il est peu compris. Nous sommes peut-être trop fiers de nos progrès. L'on vante les grandes *richesses publiques* de nos Etats modernes; mais on ne songe pas qu'avec une grande somme de richesse publique il peut y avoir une extrême misère individuelle. Or, quel doit être le but de tout bon gouvernement, si ce n'est le bonheur du peuple ? Si nos vieux États chrétiens avaient de moins gros budgets, moins de revenus, et moins de dettes, il y avait chez eux, en revanche, plus de *richesses réelles*.

§ 4.

Conséquences morales de la sécularisation.

Tels furent les principaux résultats matériels des diverses spoliations dont l'Église a été la victime. Si graves qu'ils soient, ils ne peuvent cependant être mis en parallèle avec la corruption des principes, corruption qui fut une autre conséquence de ces spoliations. Nous voudrions montrer ici que, dans l'ordre moral, la nationalisation des biens ecclésiastiques a produit un affaiblissement déplorable du senti-

1) *Congrès intern.*, sess. de 1856, tom. I, p. 325.

ment religieux, et la démoralisation complète de ceux que l'on invitait à se partager ces depouilles ; mais pour ne pas dépasser les limites que nous nous sommes tracées, nous devrons nous borner à dire quelques mots de l'atteinte portée au principe du droit de propriété.

Napoléon disait, dans la séance du conseil d'État du 18 septembre 1809, que la propriété est une chose sacrée et inviolable, que la violer à l'égard d'un seul, c'est la violer à l'égard de tous. L'on ne peut, en effet, ébranler les fondements sur lesquels repose un édifice, sans que celui-ci ne soit menacé d'une ruine entière. Si la propriété ecclésiastique, qui a son origine dans la loi naturelle et la loi divine, qui a été consacrée et reconnue sainte par la tradition de tous les peuples, si cette propriété n'est plus respectée, si des titres si nombreux et si légitimes ne peuvent la mettre à l'abri des convoitises du peuple ou des tentatives du pouvoir, quelle autre propriété aura désormais sécurité ? L'assemblée nationale de 1789, pour essayer de justifier la *mainmise*, a dû, nous l'avons vu, s'appuyer sur des théories ouvertement socialistes. *La loi civile seule,* y disait-on, *constitue la propriété*; et l'on en concluait que la loi pouvait bien retirer à l'Église une capacité qu'elle-même lui avait accordée. Mais il faudrait être aveugle pour ne pas voir qu'une semblable maxime atteint toute propriété indistinctement. Elle est générale et absolue, et elle implique le droit de co-propriété permanent, universel et prédominant de l'État sur tous les biens situés dans la nation. Et que vit-on en réalité, en France, immédiatement après l'envahissement des biens de l'Église ? Sous les plus vains prétextes on dépouilla une multitude de propriétaires particuliers. Le génie du temps inventa des mots nouveaux : la fidélité devint trahison, le patriotisme barbarie; et tout le secret de cet abominable abus de langage était de dépouiller les honnêtes citoyens pour enrichir le crime[1].

Aux actes injustes se joignirent les théories subversives. Pendant que les envahisseurs inscrivaient sur l'objet de leurs rapines l'article 17 de la déclaration des droits de l'homme :

1) V. Mgr Affre, *Traité de la propriété des biens ecclésiastiques*, ch. 11, § 6. Brux. 1839, p. 56.

« Toute propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique l'exige évidemment et sous la condition d'une juste et préalable indemnité, » d'autres ébranlaient toute propriété en attaquant la légitimité de sa transmission civile ou naturelle, et en proclamant la nécessité de niveler toutes les fortunes. Ceux-ci étaient plus conséquents. Si, en effet, le clergé ne peut succéder au clergé, les religieux aux religieux, les temples aux temples, pourquoi les pauvres aux pauvres, la jeunesse à la jeunesse, les associés aux associés ? Donc, plus d'hôpitaux, ni de collèges, ni de sociétés, plus de propriété collective. Mais si les personnes morales, perpétuelles de leur nature, ne peuvent transmettre leurs biens, comment le pourront les particuliers, qui ne font que passer sur la terre ? Comment le père de famille, qui « *n'a sur ses biens qu'un droit essentiellement viager* » — pour parler comme le rapporteur de la loi de 1864 sur les fondations de bourses, — comment le père de famile pourra-t-il perpétuer sa volonté et, en quelque sorte, sa personne, en disposant de ses biens pour un temps qui doit suivre sa mort ! Ces droits prétendus sont contraires à la nature, il faut que la loi les abolisse. Voilà la vraie logique.

On dirait que les gouvernements modernes prennent à tâche d'ouvrir eux-mêmes la porte au communisme et au socialisme. Voyez ce qui, dans des temps plus rapprochés de nous, s'est fait en Italie et ailleurs. On y a déclaré nationales les propriétés de l'Église sous le prétexte que les établissements de mainmorte sont préjudiciables à l'État, et que plusieurs corporations avaient détourné de leur destination spéciale les revenus de leurs biens. Or, je suppose qu'aujourd'hui pour demain le peuple, le peuple-souverain, au nom duquel on commet ces excès, se réunisse à son tour en assemblée solennelle, et qu'il fasse un décret conçu en ces termes : « Considérant que les mainmortes dans la société sont les mains des riches, que la réunion dans ces mains de toutes les propriétés immobilières est nuisible à la prospérité générale, que les biens sont détournés de leur fin naturelle, qui est le service commun des hommes, tous égaux en droits, nous décrétons que tous les biens seront divisés par parts égales entre tous » : que manquerait-il à une pareille loi

pour mériter le respect de ceux que nous avons en vue ne ce moment? A leurs yeux ce ne pourrait être ni la raison, ni l'autorité[1].

Que pouvait-on répondre, en 1849, aux provocations des socialistes? «Vos pères, disaient-ils aux riches, ont dépouillé les temples et les maisons religieuses; vous, vous les avez justifiés; vous avez converti le fait en droit; pourtant ces biens étaient déstinés à Dieu et aux pauvres. Eh bien! soyez conséquents, ô riches, et reconnaissez au peuple les mêmes droits sur vos propres biens. Et ne nous dites pas que les prêtres que vous avez dépouillés avaient mal usé de leurs biens; car la pointe de cette arme se retournerait contre vous. » Tel était le défi que le coryphée de la secte, Proudhon, jetait aux jurisconsultes, aux philosophes et aux législateurs de son pays.

Ces abominables doctrines n'ont jamais été réalisées, dira-t-on; mais elles ont falli l'être. A-t-on sitôt oublié l'avertissement que la Providence nous a donné? et l'heure présente est-elle sans danger? Oui, il est certain que c'est surtout depuis les confiscations religieuses que les idées hostiles à la propriété ont trouvé des apologistes; et ces spoliations ont corrompu nos lois en y déposant un principe désorganisateur.

J'ai envisagé la question du droit de propriété de l'Église à peu près par tous ses sommets et sous tous ses points de vue. Il est cependant un terrain sur lequel je n'ai pas voulu me placer, celui de la politique. Il serait néanmoins bien facile de montrer combien, ici encore, a été grande la faute commise en 1789. Il n'était pas sage assurément de blesser le clergé dans ses intérêts, dans sa dignité et dans sa foi. En séparant, comme on l'a fait, les deux grandes puissances de ce monde, le trône et l'autel, on a fait à la religion et à la vraie liberté un mal qui sera difficilement réparé.

1) V. Audisio, *Juris naturae et gentium fundamenta*, lib. II, cap. X, n. 4. Tournai 1868, p. 142.

LIVRE QUATRIÈME.

DES CONFLITS ENTRE LES DEUX PUISSANCES, ET DES MOYENS DE LES TERMINER. — SITUATION. CONSTITUTIONNELLE DE L'ÉGLISE EN BELGIQUE.

Nous savons que l'accord nécessaire entre les deux puissances repose sur deux principes fondamentaux, qu'impliquent leur distinction et leur indépendance mutuelle : *a*) liberté, pour chacune d'elles, d'exercer ses propres droits, sans entraves; *b*) respect inaltérable des droits de l'autre. Toute atteinte portée à l'un ou à l'autre de ces principes devient forcément une cause de conflit ou de dissentiment.

Or, il est manifeste, *à priori*, que la paix troublée par une atteinte de cette nature ne pourra se rétablir que lorsque le pouvoir usurpateur consentira à se maintenir sur son domaine, ou à y rentrer, s'il en est sorti; ou bien lorsque la puissance lésée renoncera volontairement à ses droits usurpés. De là deux moyens de terminer les différends : la voie du droit rigoureux, et la voie de la conciliation, d'un arrangement à l'amiable, c'est-à-dire d'un concordat. Nous allons traiter de l'un et de l'autre moyen en deux chapitres distincts, et nous terminerons en exposant la situation que le concordat de 1801 et la constitution de 1831 ont faite à l'Église en Belgique.

CHAPITRE I.

Accord ou réconciliation basés sur les principes de la justice rigoureuse.

I. **Principe fondamental.**—Pour ne point se jeter dans des difficultés sans issue, il faut établir l'accord entre les deux puissances sur le principe même de la justice générale : *Cuique suum*. Aucune raison politique ne saurait justifier les coups d'État dans l'Église. N'admettant qu'un seul Dieu auteur de la justice, nous ne pouvons admettre deux justices contradictoires. Le manichéisme est en politique aussi une hérésie et une absurdité. Il existe dans le monde deux ordres et deux pouvoirs, c'est vrai ; mais tous les dualismes créés sont régis et harmonisés par la loi suprême du Créateur. La jurisprudence humaine ne saurait se soustraire à cette loi sans se mettre en révolte contre Dieu et contre la saine raison. Donc, ni l'Église ni l'État ne peuvent se dire souverains d'une manière absolue. Chacune des deux puissances a la somme d'autorité que Dieu lui a départie. Refuser à l'Église, comme le font les gallicans et les partisans du naturalisme, le nom même de puissance, proclamer que la puissance civile n'est rien si elle n'est tout[1], c'est se refuser d'avance à voir jamais la paix et la concorde régner entre l'Église et l'État ; c'est rendre impossible la solution des difficultés si nombreuses qui peuvent naître à chaque instant de l'exercice des deux autorités.

II. **Dans l'État chrétien.** — Lorsque les relations entre les deux pouvoirs sont établies sur la véritable base du droit divin, les conflits deviennent plus difficiles. Si quelque désaccord éclate, les difficultés peuvent être promptement résolues ou écartées par l'application du principe de la mutuelle indépendance de l'Église et de l'État, combiné avec le principe de la subordination de l'ordre temporel à

1) V., ci-dessus, pp. 168 et 381, suiv.

l'ordre spirituel. Voici les règles de solution qui nous sont suggérées par la saine raison.

1° Suivant la doctrine que nous avons exposée précédemment[1], il faut voir d'abord si ce qui fait l'objet du conflit doit être rangé parmi les matières ecclésiastiques ou les matières civiles, et en faire l'attribution en conséquence.

2° La matière est-elle *mixte?* On en fera le partage si la division est possible, ou bien la compétence sera réglée par le droit en vigueur, par les usages existants, etc.[2].

3° Si le conflit subsiste, il y a lieu, d'après quelques auteurs, de considérer l'objet en litige dans ses rapports avec les besoins de chacune des deux sociétés. Une nécessité bien constatée l'emportera naturellement sur une simple utilité; une plus grande nécessité ou une plus grande utilité, sur une nécessité ou une utilité moindre. D'autres pensent même que, dans le cas de collision entre la loi spirituelle et la loi civile, il faut s'attacher à distinguer les espèces différentes et les degrés divers des obligations imposées par les deux lois, les différentes espèces de lois, préceptives ou prohibitives, etc. Ces moyens peuvent assurément être tentés ; mais comme chacun des deux pouvoirs est, dans sa sphère, juge de ses propres besoins et nécessités, il sera difficile d'arriver par là à un résultat satisfaisant.

4° C'est pourquoi ce serait le lieu d'en venir à une transaction amicale.

5° Si tous ces moyens demeurent inefficaces, et qu'il faille terminer le différend, il ne reste qu'un seul moyen, celui de prononcer en faveur de l'Église et de son pouvoir[3]. En voici les raisons :

a) Il est juste que l'inférieur cède au supérieur, comme le corps doit céder à l'âme, l'intérêt temporel à l'intérêt éternel.

b) L'État, en voulant s'attribuer l'objet en litige, sortirait des bornes de sa compétence; car il ne peut rien qui ne soit juste, honnête, conforme à la religion; or, c'est à l'Église qu'il appartient de définir quels actes sont conformes ou contraires à la morale et à la religion.

1) V. p. 376 suiv.
2) V. p. 381.
3) V. Syllabus, propp. XLII et LIV.

c) D'ailleurs, le bien de l'Église ne saurait être en opposition avec les intérêts bien entendus de la société civile. Ce qui est utile à la religion tourne en définitive au profit de la société civile elle-même. Toute privation que doit supporter cette dernière ne doit pas être considérée comme un mal; il faut voir, avant tout, si la revendication de l'objet en question par le pouvoir temporel ne deviendrait pas un inconvénient beaucoup plus grand dans l'ordre supérieur de la religion. Or, qui sera juge en cela, sinon l'Église?

Dans les règles précédentes nous supposons que l'objet du litige est un *fait particulier*, fait sur lequel, nous ne le contestons pas, le pouvoir spirituel peut à la rigueur se tromper, mais sur lequel il a néanmoins le droit de statuer, parce que, dans le cas de conflit entre deux autorités, il n'est pas conforme à la raison de remettre le jugement à l'autorité inférieure et subordonnée. La question se réduirait à des termes plus simples s'il s'agissait d'émettre directement une décision de doctrine sur les droits de l'Église et les limites de ces droits, ou de tracer une règle générale à observer : l'Église, devrait, et elle seule, être immédiatement saisie de la difficulté et chargée de prononcer; elle a été constituée par Dieu même dépositaire et interpréte de la révélation; elle ne peut tomber dans l'erreur en matière de dogme ou de morale.

III. **Dans l'État hostile ou indifférent.** — Quoique l'Église se présente à toutes les nations avec les titres divins de sa royauté et de sa souveraineté, elle n'est pas accueillie par tous les gouvernements avec la même bienveillance. Les États divers avec lesquels elle est en relation prennent vis-à-vis d'elle des positions bien différentes[1]. Par conséquent un principe unique ne saurait suffire à régler les rapports qui naissent de ces situations diverses.

1° Quelle paix l'Église peut-elle attendre de la part des gouvernements qui la méconnaissent, usurpent violemment ses droits et la persécutent? Elle n'a alors qu'une resssource, continuer son œuvre en souffrant, dans le martyre, acceptant ou plutôt subissant la lutte; elle ne peut acheter la

1) V. ci-dessus, liv. II, chap. IV.

concorde au prix de son indépendance. Mais du moment où ces gouvernements aveuglés reviendront à des sentiments plus justes à son égard, ils la trouveront toujours disposée à entrer en composition, et à faire, pour rétablir l'harmonie, toutes les concessions compatibles avec son honneur et sa liberté nécessaire.

2° L'État indifférent, nous l'avons vu, fait profession de respecter la liberté de l'Église; et, par la séparation, il entend écarter jusqu'à l'occasion des dissentiments et des conflits. Voyons si les faits ne donnent pas ici un démenti à la théorie.

Il est assez de mode aujourd'hui, même parmi les écrivains catholiques, de préférer ce régime, qu'on appelle des *libertés publiques* et du *droit commun*, au régime de la *protection* et des *concordats*. Dans leur amour très sincère de l'Église, ils ne voient « dans les concordats qu'une diminution des droits et des libertés de l'Église. L'expérience de ce siècle nous montre assez, disent-ils, que les libertés religieuses des catholiques sont mieux garanties par les libertés publiques et générales que par un simple traité entre deux chancelleries. »

Disons tout d'abord que nous ne méconnaissons nullement ce que ce régime peut avoir de relativement bon dans les pays divisés de croyances; nous nous sommes longuement expliqué sur ce point. D'autre part, nous sommes loin de considérer le concordat comme une panacée. L'histoire nous apprend que trop souvent les gouvernements ont cherché à surprendre la bonne foi du Saint-Siége et à tromper sa loyauté. Mais, au point de vue de la question spéciale qui nous occupe, est-il bien vrai que le régime de la liberté offre plus de garantie à la paix et à la concorde que celui de la protection et des concordats? Examinons la question en fait et en principe.

a) *En fait*. — On ne peut nier, dit-on, que souvent les gouvernements n'aient changé les concordats à leur gré, suivant leurs caprices, sans même consulter le Saint-Siége. C'est incontestable. Mais est-il vrai que les libertés publiques, que *le droit commun* ait toujours suffisamment protégé les libertés religieuses des catholiques? Le compte des atteintes portées à la liberté catholique par l'État soi-disant

libéral est-il moindre que celui des violations des garanties concordataires par l'État absolu? Pourquoi les hommes qui ne tiennent pas pour sacrée la foi donnée dans une convention solennelle, seraient-ils plus religieux observateurs des libertés constitutionnelles des catholiques? « Parce que, dites-vous, celles-ci sont les libertés de tous. » Eh bien! citez-nous l'exemple *d'une secte dissidente* qui, en Belgique par exemple, aït élevé la voix en faveur de la liberté commune menacée et méconnue dans la question des cimetières, des fondations charitables, des bourses d'études, du temporel des cultes, de l'enseignement, des quêtes, de la milice, des cérémonies publiques du culte, etc. Aucune ne l'a fait, et aucune ne la fera jamais. L'expérience nous montre la même chose dans les autres pays. La raison de ce fait est très simple : seule l'Église catholique doit être et veut rester distincte et indépendante de la puissance séculière; toutes les autres sectes peuvent se laisser absorber, elles ont intérêt à sacrifier leur indépendance aux faveurs du pouvoir, elles font profession de n'avoir pas d'autonomie[1]. En sorte que les libertés religieuses constitutionnelles n'étant guère profitables qu'à l'association catholique, elles cessent, par le fait, d'être le droit commun.

b) En principe. — Remarquons d'abord que loin d'écarter les causes des dissensions et des conflits entre le trône et l'autel, l'état indifférent semble, au contraire, les provoquer, du moins à en juger par ce qui se passe sous nos yeux, et par la manière même dont les partis politiques sont constitués en Belgique. S'il ne provoque pas les difficultés, certainement il ne les écarte pas non plus : sous tous les régimes l'Église et l'État, à raison même des liens étroits qui les unissent, se trouveront nécessairement en face dans une foule de questions de la plus haute importance. Les catholiques dont nous parlons le sentent bien, puisqu'ils font des appels constants à la tolérance réciproque et à une mutuelle bienveillance. Or, le système du droit commun et des libertés publiques laisse toutes les questions sans solution réelle. En effet, quelle base donnera-t-on à la concorde et à la paix? On répond : « le mutuel respect de la liberté et des

1) V. ci-dessus, p. 23 suiv.

droits des deux pouvoirs. » — Fort bien; mais qui définira les droits et les libertés de l'Église? Qui marquera à l'État les limites de sa compétence?

Prendra-t-on pour point de départ le droit naturel? — *a)* L'État, pour ses propres affaires, s'en constituera l'interprète; et d'ailleurs *b)* l'Église chrétienne n'existe pas seulement en vertu du droit naturel, on ne peut pas par le seul droit naturel déterminer sa constitution et ses droits, l'Église est une institution essentiellement positive, toute surnaturelle.

Prendra-t-on pour base le droit divin positif, c'est-à-dire la révélation?—*a*) L'État indifférent fait profession de ne pas le reconnaître; tout appel au droit divin est repoussé comme une intolérable prétention des catholiques; et, de fait, l'introduction de l'élément divin dans le réglement des droits des deux puissances serait le renversement du principe même sur lequel repose l'État indifférent[1]. — Cependant *b)* hors de là il est impossible que l'Église entre en composition; en dehors du droit divin pas d'entente, pas de concorde possible; car, quels que soient les rapports extérieurs et tout accidentels de l'Église avec les gouvernements humains, jamais, on le comprend sans peine, elle ne peut permettre que l'on méconnaisse en rien sa constitution essentielle; jamais, sous aucun régime, pas plus sous celui *de la liberté* que sous celui des *concordats*, l'Église ne peut renoncer aux droits qu'elle tient de Dieu sur les personnes et les choses de la religion.

Bien loin que l'Église puisse ici transiger sur le droit divin, elle doit, au contraire, sous le régime de l'indifférence, se montrer beaucoup moins conciliante que sous le régime de la protection et du concordat. D'abord, parce que, ne recevant rien du pouvoir, celui-ci n'est pas en droit d'exiger d'elle quelque faveur, quelque privilége. Ensuite, parce que, dans cet état de choses, toute contestation entre l'Église et l'État devient une question de droit, de compétence, de doctrine, l'expérience le prouve; or, sur ce terrain il est impossible que l'Église transige, quel que soit son amour de la paix; ce serait se suicider que de faire la moindre concession.

Dans les concordats, au contraire, parce qu'il s'agit d'une

1) V. liv. II, chap. IV, art. 3, § 3, pag.332 suiv.

entente mutuelle et d'une amicale composition, les questions de principe sont réservées ou résolues dans le sens du dogme; et dès lors l'Église peut se montrer facile dans le réglement de ses relations avec l'État, en accordant même, au besoin, à la puissance séculière l'exercice de certains droits spirituels secondaires.

C'est pour ces raisons que nous avons dit ailleurs qu'il n'est jamais autant nécessaire de tracer avec précision les limites rigoureuses des deux puissances que quand celles-ci sont séparées.

Par conséquent, absence, sous le régime dit *du droit commun*, d'une base sur laquelle on puisse établir une paix durable; absence d'un principe reconnu de part et d'autre sur lequel on puisse s'appuyer pour rétablir la concorde, quand un conflit a éclaté.

Quel sera donc l'attitude de l'Église? Protester et protester sans relâche, dans la mesure de la liberté qu'on lui laisse, contre tout fait qui la dépouillerait de ses droits légitimes, de façon à ne pas laisser aux empiétements de la puissance séculière le bénéfice d'une simple tolérance, de façon à conserver toujours dans la société les notions du droit et de la justice chrétienne, comme les germes vivants d'une restauration future.

D'ailleurs, nous ne voyons pas que le régime de la liberté des cultes, sainement entendu, soit à la rigueur exclusif d'un concordat. Les partisans du droit commun doivent eux-mêmes avouer qu'il n'y a de concorde possible que dans la bienveillance mutuelle des deux autorités et dans le respect des droits réciproques. Mais qu'est-ce qui peut empêcher les deux pouvoirs de régler d'un commun accord, avec cette bienveillance nécessaire, les limites de leur compétence respective, au moins dans les points extrêmes, et non fixés par la constitution?

En 1865, le gouvernement belge régla, par une convention faite avec l'empereur de la Chine, les intérêts religieux des Belges résidant dans ce pays : la même chose pourrait être faite avec le Souverain-Pontife pour les Belges régnicoles. La loi de 1842 sur l'enseignement primaire n'est autre chose qu'une transaction amicale sur un point particulier des relations de l'Église et de l'État. On pourrait de la

même manière résoudre à l'amiable les autres questions litigieuses.

De son côté le Saint-Siége se prête, au besoin, à traiter même avec les gouvernements constitutionnels. D'ordinaire néanmoins il ne consent à entrer en négociation que lorsqu'il lui est prouvé que, dans les matières qui font l'objet du concordat, le roi peut se passer du consentement des Chambres, ou que ce consentement a été obtenu[1].

Au surplus nous vivons en Belgique sous l'empire du concordat de 1801, de celles du moins de ses dispositions qui n'ont point été abrogées par la constitution[2].

1) V. Dépêche du card. Antonelli au gouvernement badois, 26 juil. 1860.
2) V. ci-dessous, chap. III.

CHAPITRE II.

Des Concordats.

I. **Notion, division, historique.** — 1° En droit canonique et dans le sens large du mot, on entend par concordat une convention destinée à régler les droits des parties contractantes sur certains objets de l'ordre religieux ou spirituel.

Dans le sens strict et tel que nous l'entendons ici, c'est un traité que le Pape, comme chef de l'Église universelle, conclut avec un gouvernement, en vue de régler la position respective des deux pouvoirs.

2° *Eu égard à leur objet* et en théorie, on peut distinguer trois sortes de concordats :

a) Les uns ont pour but de régler la compétence et les droits respectifs des deux pouvoirs dans les matières mixtes ou litigieuses;

b) d'autres, d'accorder des privilèges et faveurs réciproques en signe d'amitié et d'alliance;

c) d'autres enfin, de constater les concessions faites par une seule des deux puissances, sans réciprocité proprement dite.

L'ancienne législation équivalait tout entière à un concordat au moins tacite de la première et de la deuxième catégorie. A partir du jour où l'Église, sous Constantin et les empereurs chrétiens, commença à jouir d'une existence sociale publiquement reconnue, il y eut des lois portées d'un commun accord pour régler les choses religieuses. Et le droit public et social du moyen âge, que nous avons ci-dessus esquissé, n'était autre chose qu'un vaste concordat passé entre le pape et les nations chrétiennes, concordat dans lequel de magnifiques faveurs étaient accordées à l'Église et au pontife romain.

Mais ces concordats n'appartiennent pour ainsi dire plus qu'à l'histoire. Les nations s'émancipant voulurent secouer le joug de l'Église, et les souverains, pour leur malheur et

celui de leurs sujets, ne plus reconnaître d'autre arbitre que leur épée. Dans leur ambition jalouse et cupide, méconnaissant entièrement les limites de leur puissance, ils empiétèrent sur les droits de l'Église. Le Saint-Siége entra alors dans la voie des concessions pour le bien de la paix. C'est l'ère de la troisième espèce de concordats, *des concordats modernes*. On peut dire qu'elle fut inaugurée par le grand pape Nicolas V avec le concordat de Vienne de 1448. A la suite de bouleversements sociaux ou d'attentats du pouvoir civil qui ont jeté le trouble dans l'Église et l'ont dépouillée de ses droits, le Souverain-Pontife, afin de prévenir de plus grands maux, de rétablir la concorde, de relever et d'organiser le culte public, accorde au chef de l'État certains priviléges plus ou moins considérables, n'exigeant, en retour, de la puissance séculière que le respect et la garantie des droits laissés et reconnus à l'Église. Telle est l'origine commune des concordats aujourd'hui en vigueur. C'est ce qui a fait dire que l'histoire des concordats est l'histoire des douleurs de l'Église. Prenons pour exemple le concordat de 1801 : les engagements contractés par l'État envers l'Église dans les articles 1, 12, 14 et 15 ne sont point des faveurs, mais de simples garanties des droits et des libertés que nul ne peut refuser à l'Église. Au contraire, dans les articles 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 16, le pape accorde au pouvoir séculier les plus magnifiques priviléges. Il en est à peu près ainsi de tous les autres.

3° *Eu égard à la forme* adoptée pour porter le concordat à la connaissance des fidèles et des sujets, il en est de deux espèces :

a) Les uns sont publiés sous la forme d'une convention signée par les hautes parties contractantes ou leurs plénipotentiaires. La convention elle-même est donc publiée, d'une part comme loi de l'Église par le Souverain-Pontife, dans la bulle de confirmation; d'autre part, comme loi de l'État, par un acte spécial de la puissance séculière[1].

b) D'autres fois, le concordat est publié sous la forme d'une constitution pontificale à laquelle le pouvoir civil donne force de loi. Voici comment la chose se passe : le

1) V. Concordat de France 1801 — de Bavière 1817 — d'Autriche 1855.

Souverain-Pontife, dans une constitution spéciale donnée de son autorité souveraine, règle les affaires religieuses de telle nation, mais conformément à une convention faite avec le gouvernement; celui-ci intervient ensuite de son côté pour donner, par acte législatif, force de loi aux choses réglées par la bulle pontificale et conformément à la susdite convention préalable.

La première forme est ordinairement observée quand le Saint-Père traite avec les souverains catholiques; la seconde, quand la convention est faite avec des États acatholiques. — Au reste, le principe de l'obligation ne dépend pas de la forme adoptée pour la publication. Dans l'une et dans l'autre espèce, nous trouvous ce qui constitue un véritable pacte : engagement réciproque, consentement mutuel, capacité des contractants, objet certain qui forme la matière de l'engagement, cause licite dans l'obligation; et ainsi l'une et l'autre reposent sur un principe de droit naturel.

Les principaux concordats dont l'histoire fait mention sont les suivants :

Pour l'Allemagne, en 1448;
pour la France, en 1516, 1801 et 1817;
pour le Portugal, en 1288, 1516, 1778 et 1857;
pour la Bohême, en 1630;
pour la Pologne, en 1736;
pour la Sardaigne, en 1727, 1741, 1742, 1750, 1770, 1817, 1836 et 1841;
pour les Deux-Siciles, en 1741, 1818 et 1834;
pour l'Espagne, en 1753, 1851 et 1859;
pour le Duché de Milan, en 1757;
pour les Duchés de Milan et de Mantoue, en 1784;
pour l'Italie, en 1803,
pour la Bavière, en 1817;
pour la Prusse, en 1821;
pour les Provinces-Rhénanes, en 1821;
pour le Hanovre, en 1824;
pour la Belgique, en 1827;
pour les Provinces du Rhin supérieur, en 1827;
pour le Canton de Saint-Gall, en 1847;
pour la Russie et la Pologne, en 1847;

pour l'Étrurie, en 1851 ;
pour la République de Costa-Rica, en 1853;
pour la République de Guatemala, en 1853;
pour l'Autriche, en 1855;
pour le Duché de Wittemberg, en 1857;
pour le Duché de Bade, en 1859;
pour la République d'Haïti, en 1860;
pour la République du Honduras, en 1861 ;
pour la République de l'Équateur, en 1862;
pour la République de Venezuela, en 1862;
pour la République de Nicaragua, en 1862;
pour la République de San-Salvador, en 1862[1].

II. **Matière des concordats.** — Quelles sont les matières ecclésiastiques et civiles, les droits spirituels et temporels, qui peuvent être l'objet des concordats ?

1° Il existe dans l'Église deux sortes de pouvoirs : les pouvoirs d'ordre et les pouvoirs de juridiction. Les premiers, qui consistent dans le droit de conférer les sacrements et les sacramentaux, ne sont point l'objet des stipulations concordataires; car ils ne peuvent être exercés que par ceux qui ont l'aptitude particulière que donne l'ordination, par les ministres mêmes de l'Église. Les autres, qui comprennent en général le pouvoir du gouvernement, le pouvoir politique et ordonnateur, et qui se confèrent par la mission ou le mandat, peuvent, en vertu de la suprême autorité du pape, être délégués à des laïques, de telle façon cependant que les principes essentiels de la constitution divine de l'Église n'en souffrent aucune atteinte. Ainsi, dans un concordat aucune concession ne peut être faite qui briserait l'unité essentielle de la hiérarchie et la légitime subordination de ses degrés d'institution divine; aucune, qui porterait la moindre atteinte à ce principe fondamental que la hiérarchie est la source de tous les pouvoirs dans l'Église. Même en matière de gouvernement extérieur, l'autorité découle uniquement, par succession légitime, de la hiérarchie; et nul, fût-il roi absolu de la terre entière, ne peut avoir la

1) Le texte de ces divers concordats vient d'être publié par le P. Gaspard de Luise dans : *De jure publico seu diplomatico Ecclesiae catholicae*, Naples 1877.

plus petite part à cette autorité, à moins que l'Église ne la lui confère, et que de la manière dont l'Église la lui confère. Nier cette maxime serait formuler une hérésie[1].

De même, les choses religieuses ou ecclésiastiques sur lesquelles s'exerce le pouvoir spirituel sont de deux sortes. Les unes sont d'institution divine et immuable, intimement unies à la constitution fondamentale de l'Église ; les autres ont été laissées à la libre détermination de l'Église par son divin Fondateur, et peuvent se modifier suivant les temps, les lieux, les personnes. Le Saint-Siége ne peut rien changer aux premières, mais il peut faire des concessions sur les secondes.

Cela posé, on comprend que l'Église peut et en quel sens elle peut admettre des transactions sur le nombre et l'organisation des diocèses et des paroisses, sur le nombre des fêtes d'obligation, sur les points de gouvernement matériels et de discipline tout extérieure, sur la possession, l'acquisition et l'administration des biens destinés à l'exercice du culte, au soulagement des pauvres, à l'entretien de ses ministres ; sur les droits ou les prérogatives qui peuvent se communiquer autrement que par l'ordination.

La plus importante concession que le Souverain-Pontife fasse au pouvoir séculier dans les concordats, celle qui touche de plus près aux droits essentiels de l'Église, c'est la nomination aux siéges épiscopaux accordée au chef de l'État. Toutefois, il faut remarquer, à ce sujet, *a)* que c'est moins une nomination véritable qu'une présentation, l'Église se réservant toujours son *veto ; b)* que ce n'est pas cette nomination qui confère le pouvoir aux évêques, mais l'institution canonique, que donnent les Souverains-Pontifes. Cette concession est grave cependant, même à ne la considérer que comme un acte de simple initiative de la part du souverain ; car cet acte arrive presque toujours à son but. Aussi l'gÉlise ne l'accorde-t-elle qu'en exigeant de sérieuses garanties : *a)* il faut que le chef du gouvernement soit catholique ; *b)* le Saint-Siége réserve toujours son droit d'institution canonique[2].

1) V. ci-dessus, pp. 38 et 138 suiv.

2) V. concordat de Fontainebleau, de 1813, et la protestation du pape Pie VIII, dans de Champeaux, à cette date.

2° L'État conserve une plus grande liberté que l'Église dans l'octroi de ses faveurs et priviléges, parce qu'à part les conditions essentielles de toute sociabilité et les droits du pouvoir, sa constitution n'est pas de droit divin, ni positif ni naturel[1]; ensuite parce que la jouissance ou l'exercice des droits civils ou politiques n'exigent pas cette aptitude spéciale que donne l'ordre pour la jouissance et l'exercice des droits spirituels.

3° Sur les points et les droits que nous venons d'indiquer, il peut y avoir des échanges. Mais il est important d'observer que, par ces transactions, rien n'est confondu entre les deux pouvoirs :

a) Sur les points qui ne sont pas mis en cause, non-seulement la distinction de l'Église et de l'État demeure entière, mais même leur législation demeure intacte. En d'autres termes, il n'y a de dérogation par le concordat aux lois de l'Église et de l'État que *in terminis contradictionis*.

b) Sur ceux qui font l'objet même de la convention, il n'y a pas non plus de confusion, parce que ce qui est divin et spirituel vient toujours de l'Église et demeure toujours tel; ce qui est civil et temporel vient toujours de l'État, et conserve toujours son caractère. Nous n'admettons même pas que ces points soient des objets mixtes, en ce sens que les deux pouvoirs y auraient également droit sous le même rapport, comme sur une propriété indivise.

III. **Nature des concordats.** — Les concordats ont d'irréconciliales adversaires dans tous les partisans de la suprématie absolue de l'État. Les protestants, les rationalistes politiques, qui n'admettent d'autre pouvoir public, souverain et indépendant que le pouvoir civil, qui font de l'État l'origine et la source de tous les droits, et pour qui l'Église catholique, comme toute secte religieuse quelconque, n'est qu'une association tolérée par le pouvoir civil, auquel il appartient de définir quels sont ses droits et les limites dans lesquelles elle peut les exercer, — tous ces adorateurs de l'État regardent les concordats comme injurieux à la liberté des peuples et aux droits des souverains. Aussi prétendent-

1) V. liv. I, chap. 2.

ils que ceux-ci ne sauraient être liés en aucune façon par des conventions de ce genre, attendu qu'ils ont un pouvoir inaliénable sur toutes les sociétés religieuses existant dans la nation, et que d'ailleurs ces conventions sont dénuées de sanction, l'État seul ayant un pouvoir coactif sur ses sujets, tandis que ni les sujets catholiques ni le pape, qui les représente, n'ont aucune force contre l'État. D'où l'on conclut que « la puissance séculière peut casser, déchirer, rendre nulles » les conventions solennelles conclues sous le nom de concor- » dats avec le siége apostolique, sans le consentement de ce » siége et malgré ses réclamations. » — Ce sont ces principes despotiques, subversifs de la constitution même de l'Église et des nations chrétiennes, qui ont été mis en œuvre pour discréditer et combattre les récents concordats conclus avec le grand-duché de Bade, le Piémont et l'Autriche. Pie IX les a signalés et flétris dans plusieurs actes solennels, notamment dans l'Encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus* du 8 déc. 1864.

Premier système. — D'un autre côté, et dans un sens tout opposé, plusieurs écrivains catholiques modernes, en très petit nombre il est vrai, ne voient dans les concordats, au moins dans les concordats tels qu'on les fait aujourd'hui, que de simples priviléges, révocables *ad nutum*, que le pape accorde au pouvoir civil, et dont il demeure toujours le maître et le seul juge. En d'autres termes, selon eux, les concordats ne seraient pas de véritables traités obligeant les deux parties contractantes, mais de simples « lois ecclésias- » tiques particulières, faites par l'autorité du Souverain-Pon- » tife pour un État ou un royaume, sur les instances du chef » de cet État, et entraînant *pour le prince* l'obligation qu'il » a contractée de les observer religieusement. »

Les raisons qu'on en donne sont celles-ci :

a) Dans les concordats dont nous parlons, il s'agit d'ordinaire de matières spirituelles ou connexes avec les questions spirituelles ; or, d'après les principes de la théologie, ces points ne peuvent, *sans simonie*, faire l'objet d'une convention.

b) De l'aveu de tous les catholiques, les concordats mo-

1) V. la prop. XLIII.

dernes sont, quant à leur objet, *quod materiam*, de simples *concessions*, de simples priviléges; donc, il est impossible que, quant à la forme, *quoad formam*, ils soient des traités bilatéraux, c'est-à-dire obligeant les deux parties; car la matière ne peut recevoir une forme contraire à sa nature.

c) Il est un autre motif pour lequel il est radicalement impossible que les concordats soient de vraies conventions obligeant le pape : c'est que des deux parties intervenantes, l'une est pouvoir, l'autre sujet; l'une commande, l'autre n'a qu'à obéir; il existe entre elles les mêmes rapports qu'entre père et fils.

d) Enfin, si les concordats étaient de véritables traités, si, par conséquent, il s'y faisait de véritables aliénations des droits de la primauté pontificale, cette primauté, qui est pourtant d'institution divine en serait restreinte, mutilée, et pourrait même finalement être réduite à rien[1].

Second système. — Pour déterminer avec précision la nature et les effets du concordat moderne, nous pensons qu'il est nécessaire d'établir des distinctions de choses que l'on confond souvent en cette matière.

Remarquons d'abord que les théologiens et les canonistes, quand ils traitent cette question, prennent souvent comme termes synonymes et équivalents les mots *convention*, *traité*, *pacte*, *contrat*, ainsi que le fait, du reste, la chancellerie romaine elle-même. Et en cela ils n'ont pas tout à fait tort; car, bien que les légistes s'attachent à les distinguer et à donner à chacun d'eux un sens propre, il est cependant vrai que tous ont une même signification générale, parce qu'il y a en tous un élément commun, savoir : concours de plusieurs volontés donnant naissance à un lien de droit, à une obligation, que cette obligation soit unilatérale ou réciproque. Cela posé, nous disons :

1° *Le concordat n'est pas un traité international.*—Dans les concordats le pouvoir civil ne traite pas avec le pape comme avec un prince étranger; il ne s'y agit pas de régler les intérêts et les relations de deux nations égales en droits et indé-

1) V. *les principes du droit public de l'Église*, par le R. P. Tarquini, Bruxelles 1868, p. 98 et suiv.

pendantes l'une de l'autre. C'est comme Souverain-Pontife, *comme chef de l'Église universelle*, que le pape intervient, pour régler *les affaires religieuses intérieures* de la nation même avec le souverain de laquelle il traite. Nous ne parlons pas ici des traités publics que le pape, comme roi temporel des Etats de l'Église, pourrait conclure avec un autre souverain de même ordre, et dont l'objet serait les relations réciproques des deux États sous le rapport commercial.

2° *Ce n'est pas un contrat synallagmatique ordinaire.* — On ne peut pas non plus confondre le concordat avec le *contrat synallagmatique commutatif* ordinaire, lequel se fait entre deux ou plusieurs personnes sur des objets tombant dans le commerce. Il y a sans doute entre ces deux choses l'analogie qui existe entre toutes les conventions; mais il est entre elles deux grandes et capitales différences.

a) Dans les contrats synallagmatiques ordinaires, les contractants stipulent, pour leurs intérêts personnels, sur des objets dont ils ont la propriété et la libre disposition. Dans les concordats, au contraire, le pape traite uniquement en vue des intérêts, des nécessités ou de l'utilité de l'Église. Il n'a point le pouvoir d'agir autrement, de telle sorte que, si les concessions par lui faites à la puissance séculière venaient, dans des circonstances particulières, à tourner au préjudice de la société spirituelle et des âmes, il pourrait et il devrait se considérer comme dégagé. Cette condition est substantielle et nécessairement sous-entendue. D'ailleurs, le pape ne peut pas, dans le sens propre, aliéner les droits de la primauté et de la hiérarchie. Il peut, dans l'intérêt de l'Église, et tant que cet intérêt ne s'y oppose pas, modérer l'usage de sa puissance, s'engager à en tempérer l'exercice; mais transférer, en titre de propriété, à une volonté étrangère quelconque une partie de ses prérogatives surnaturelles, de manière qu'il ne puisse plus rappeler à lui son pouvoir, alors même que les circonstances lui en rendraient l'usage nécessaire, il ne le peut certainement pas; car il n'est que le simple dépositaire de l'autorité que Jésus-Christ lui a confiée; cette autorité doit passer intacte à ses successeurs sur la chaire de saint Pierre. A ce point de vue, les auteurs dont j'ai parlé ont pleinement raison. On peut donc dire que l'obligation qui résulte du concordat pour le

Souverain-Pontife n'est pas une *obligation rigoureuse de justice* proprement dite ou *commutative*, semblable à celle à laquelle donne naissance le contrat bilatéral qui se fait en matière de commerce.

b) En outre, le contrat synallagmatique suppose égalité parfaite entre les contractants. Mais dans *l'ordre des choses spirituelles qui font l'objet des concordats*, il est impossible de trouver égalité entre le pape et le prince séculier : le pape est souverain, le prince est sujet. Ce titre de sujet convient même ici à un prince hétérodoxe ou infidèle, car, en cette circonstance, il agit comme représentant des sujets catholiques, des fidèles, des enfants de l'Église, pour lesquels il agit.

3° *Ce n'est pas un simple privilége révocable ad nutum, mais un pacte solennel obligeant les deux parties.*—D'autre part, nous ne pouvons admettre que les concordats ne soient pas de véritables conventions, de vrais traités, ni que le pape n'y assume aucune obligation; nous ne pouvons croire que ce soient purement et simplement des concessions révocables *ad nutum*, des lois ecclésiastiques particulières, comme les autres, que le Souverain-Pontife peut abolir et modifier à son gré. Telle n'est certainement pas la nature des concordats de la première et de la deuxième espèce (*ratione materiae*[1]). Cela est évident, et je ne pense pas qu'il puisse y avoir controverse à cet égard. Mais même les concordats de la troisième espèce, les concordats modernes, dont il s'agit ici spécialement, nous les tenons pour autre chose que de simples priviléges.

Ce sont, à nos yeux, des conventions solennelles, perpétuelles et réelles, *sui generis*, tenant à la fois de la nature du privilége *par leur objet* (car ils ne renferment généralement que des *concessions* faites par le chef de l'Église) et de la nature du traité bilatéral *par la forme* qu'ils affectent et la réciprocité des engagements que prennent les deux parties contractantes. Nous croyons donc que le Souverain-Pontife et ses successeurs sont tenus de les observer religieusement, sauf le cas où les articles stipulés viendraient à tourner au préjudice de l'Église et des âmes. Cette obli-

1) V. ci-dessus, p. 563.

gation est une véritable obligation de fidélité et de justice générale, semblable à celle que Dieu lui-même a bien voulu contracter envers les hommes, qui sert de fondement à nos éternelles espérances, et que S. Paul appelle une obligation de *justice* dans le fameux texte : « Reposita est corona *justitiæ*, quam reddet Dominus, *justus judex*... iis qui diligunt adventum ejus[1]. »

La doctrine contraire a été soutenue par Febronius, qui a écrit : « *Praetendit curia Romana concordatis se non ligari* »; mais les docteurs catholiques ont traité ces paroles comme une injure et une calomnie envers le Saint-Siége[2].

La doctrine que nous venons de formuler repose tout entière sur un double principe, à savoir que dans les concordats le Souverain-Pontife *peut* s'obliger et *veut* s'obliger.

a) *Le pape peut s'obliger.* — Je dis, d'abord, qu'il peut s'obliger. Tout le monde convient qu'à la demande et à la sollicitation du pouvoir civil, le pape peut modérer l'usage de sa puissance dans les points que nous avons indiqués ci-dessus; qu'il peut en ces matières faire des *concessions* aux souverains temporels : pourquoi donc ne pourrait-il pas s'engager à ne pas retirer ces concessions tant que les nécessités supérieures de l'Église ne l'y forceront pas? Pourquoi la parole par lui donnée ne devrait-elle pas être tenue? Parce que, dit-on, ce qui de sa nature est une *concession* ou un *privilége* ne peut jamais devenir la matière d'un traité bilatéral. Mais sans être tenu d'accorder une chose ou de poser un acte, ne peut-on pas s'y *obliger volontairement?* Les donations rémunératoires et de pure libéralité n'imposent-elles plus d'obligation à celui qui les fait, ne doivent-elles plus être maintenues? En un mot, chacun ne peut-il pas, de son plein gré et librement, s'obliger à ce à quoi, indépendamment de son bon vouloir, il ne serait tenu d'aucune façon ? Encore une fois, toute l'économie de notre salut, nos espérances éternelles ne reposent-elles pas sur un engagement de cette nature que Dieu a bien voulu contracter envers nous, ses créatures ? Ainsi, bien que les princes et les gouvernements n'aient pas le droit d'exiger

1) 2 Tim. IV, 8.
2) V. le card. Soglia. *Instit. juris eccl. privati*, § 60.

que le pape leur accorde ces priviléges; cependant le pape en les leur accordant peut s'obliger à les maintenir. Dès lors, il importe peu que, en ces matières, le pape soit souverain et les princes sujets. Du reste, il est évident que, s'il s'agissait de concordats dans lesquels il y aurait véritable *réciprocité dans les échanges*, le prince pourrait faire, des priviléges du souverain pontife et du maintien de ces priviléges, une condition *de ses propres concessions* et de *ses propres engagements*.

Quant à ce que l'on ajoute que le concordat serait entaché de simonie s'il était un veritable traité, cela n'est pas sérieux. Quand, dans l'intérêt de la société civile et pour le bien de l'Église, le pape et le souverain temporel prennent des engagements vis-à-vis l'un de l'autre; quand, en signe de mutuelle amitié et de concorde, il se font, en s'obligeant à les maintenir, de réciproques concessions, quelle ombre de *marché,* de *vente*, d'*achat*, y a-t-il en cela? Quelle *comparaison* y établit-on entre la valeur des choses spirituelles qui font l'objet des priviléges du pape, et celle des choses temporelles qui sont la matière de ceux du prince?

b) *Le pape veut s'obliger*. — En second lieu, il est indubitable que par les concordats les papes veulent s'obliger, car ils l'affirment, ils l'affirment de la manière la plus explicite, depuis plus de trois siècles; ils proclament que les concordats sont de *véritables conventions*, *de vrais pactes, des contrats*, qui les *lient eux et leurs successeurs*. Dira-t-on que le Saint-Siége, pendant tout ce temps et en une matière aussi grave, s'est trompé, ou qu'il n'a point connu la valeur des termes dont ils s'est servi? Entrons ici en quelques détails.

Jules III, parlant du concordat avec la nation allemande, de l'an 1448, dit : « Nos attendentes concordata praedicta » vim pacti inter partes habere, et quae ex pacto constant » absque partium consensu abrogari non consuevisse nec » debere[1]. » Le pape Nicolas V, auteur de ce concordat, avait tenu le même langage[2].

Le concordat conclu entre Léon X et François 1er, pro-

1) Bulle *Decet Romano*, du 14 sept. 1557.

2) V. Schenkl, *Instit. juris eccl.*, § 176.

mulgué dans le cinquième concile de Latran, en 1516, et renouvelé en 1817 par Pie VII et Louis XVIII, porte cette clause finale, art. 19 : « Haec concordata vim habent veri » contractus utrinque obligantis. » Et Léon X, dans la bulle *Pastor aeternus*, par laquelle il publia cette convention, s'exprime ainsi : « Illamque inviolabiliter observari desideramus; illam veri contractus et obligationis inter Nos et » Sedem Apostolicam, ex una, et praefatum Regem et regnum » suum, ex altera partibus, legitime initi vim et robur obtinere[1]. »

Consultons les concordats plus récents.

Voici la clause textuelle du concordat de Bavière de 1817, art. 18 :

« Utraque contrahentium pars spondet se successoresque » suos omnia de quibus in his articulis utrinque conventum » est, sancte servaturos. Et praesens conventio declarabitur lex status. » Le roi s'engage en outre, lui et ses successeurs, à ne jamais introduire dans les articles de cette convention ni addition, ni modification, ni interprétation, sans l'autorité et la coopération du Saint-Siége.

Le concordat de Pie VII avec Ferdinand Ier, roi de Naples, en 1818, porte aussi cette clause, art. 33 : « Utraque contrahentium pars spondet se successoresque suos, » omnia de quibus in his articulis utrinque conventum est, » sancte servaturos. » A l'article 30 il est dit : « Si qua » vero supervenerit difficultas, Sanctitas sua et Majestas » sua secum conferre sibi reservant. » Même formule dans le concordat de Bavière, cité précédemment, art. 17.

Citons encore le concordat de 1855 avec l'Autriche : on y lit, art. 35 : « Atque idcirco utraque contrahentium pars » spondet se successoresque suos, omnia et singula de quibus conventum est, sancte servaturos. Si qua vero in posterum supervenerit difficultas, Sanctitas sua et Majestas » caesarea invicem conferent ad rem amice componendam. » Dans les lettres de ratification de ce concordat, Pie IX l'appelle une convention solennelle, un pacte, un traité : *promissa, pacta et concordata, pacta in tractatu expressa.*

On trouve des choses semblables dans les autres concor-

1) V. ouv. *Conventiones,* auct. Ill. Nussi, Romae 1869, typis S. Palatii apostolici.

dats et dans les bulles qui y ont rapport. On peut voir ceux de Wurtemberg, de 1857, et de Bade, de 1859. Il serait superflu de multiplier ces citations uniformes. Cependant nous ne pouvons nous dispenser de mentionner aussi le sentiment du Saint-Siége touchant le concordat de 1801.

Nous remarquons dans cet acte les formes d'un traité public entre deux puissances, le chef de l'Église catholique et le gouvernement français, représentés par leurs plénipotentiaires respectifs. Le gouvernement « propose les articles, » le pape, après mûr examen, « croit devoir les accepter », et « la convention est signée ». A l'art. 16, « Sa Sainteté reconnaît, dans le premier consul de la république française, les mêmes *droits* et *prérogatives* dont jouissait l'ancien gouvernement ». Et cette convention entre les deux parties contractantes est perpétuelle, elle ne cesse même pas dans le cas où quelqu'un des successeurs du premier consul ne serait pas catholique; seulement, ce cas échéant, les droits et prérogatives accordés au chef de l'État seraient réglés, *par rapport à lui, par une nouvelle convention* (art. 17). Voici enfin en quels termes Pie VII formule l'engagement qu'il contracte : « De venerabilium fratrum » nostrorum S. R. E. cardinalium consilio et assensu, ac » certa scientia et matura deliberatione nostris, deque apos- » tolicae potestatis plenitudine, supradictas concessiones, » conventiones, capitula, pacta et concordata, tenore prae- » sentium, cohaerenter ad peculiare chirographum super » ipsis articulis appositum, approbamus, ratificamus et accep- » tamus, illis apostolici muniminis et firmitatis robur et » efficaciam adjungimus, *omniaque in eis contenta ac pro- » missa sincere et inviolabiliter ex nostra hujusque Sedis » parte adimpletum et servatum iri, tam nostro quam nos- » trorum successorum nomine promittimus ac spondemus.* »

Pour achever de nous éclairer sur la manière dont le Saint-Siége envisage les concordats, voyons encore quels ont été son attitude et son langage en face des violations commises par le pouvoir civil. Nous nous bornerons à citer trois faits.

Une convention solennelle avait été conclue entre Grégoire XVI et Charles-Albert en 1841. Elle ne tarda pas à être violée par des lois contraires; bien plus, la puissance

laïque s'arrogea, en théorie comme en fait, le pouvoir d'annuler tout concordat conclu avec le Saint-Siége, sans le consentement de celui-ci, voire même malgré ses réclamations. Ce fut particulièrement en 1850 que la lutte s'engagea entre le gouvernement sarde et le pape, à l'occasion de la loi du 9 avril, qui portait ouvertement atteinte aux droits disciplinaires de l'Église garantis par le concordat. Dès le 14 mai, le cardinal Antonelli, pro-secrétaire d'État, formula les réclamations et protestations du Souverain-Pontife dans une note adressée à M. le chargé d'affaires de S. M. Sarde. Celui-ci l'ayant transmise à son gouvernement, Son Exc. M. le président du conseil et ministre des affaires extérieures y répondit par dépêche du 28 juin suivant. Dans cette dépêche, il blâma le pro-secrétaire d'État du Souverain-Pontife « d'avoir attribué aux concordats passés avec le » Saint-Siége le caractère et l'essence même des traités par » lesquels les États laïques s'engagent les uns envers les » autres, et d'avoir ainsi transformé en question internatio- » nale ce qui est une question de discipline ecclésiastique, » d'opportunité, de nécessité politique, d'indépendance, d'au- » tonomie de l'État. » Le cardinal Antonelli crut devoir maintenir et justifier son appréciation, et, dès le 19 juillet, il adressa au ministre une dépêche remarquable, où la doctrine du Saint-Siége sur la nature des concordats est exposée avec la plus grande netteté. Voici ses propres paroles : » Le cardinal soussigné a dû en appeler aux concor- » dats solennellement stipulés entre le Saint-Siége et le gou- » vernement de S. M. Sarde. Il ne pouvait passer sous » silence ces traités solennels par lesquels, d'une part, sont » modifiés certains points de la discipline ecclésiastique, et, » d'autre part, sont établies, relativement à l'exercice de » certains droits, des règles *à l'observance desquelles s'obli-* » *gent, chacune de son côté, pour ce qui la regarde, les deux* » *puissances suprêmes dans le territoire de S. M. le roi* » *de Sardaigne, la puissance ecclésiastique et la puissance* » *civile*. Par les traités susdits, la nature de l'objet, qui » est toujours de discipline ecclésiastique, ne se trouve pas » changée ; il y a seulement des modifications sur quelques » points de cette discipline ; *mais les dispositions qu'ils con-* » *tiennent n'en ont pas moins, en vertu de cette stipulation*

» *solennelle, une force spéciale qui oblige les parties con-* » *tractantes à une réciproque et plus étroite observance; de* » *telle sorte que ces traités, bien qu'ils aient pour objet des* » *points de discipline ecclésiastique, prennent cependant le* » *caractère de ceux qu'on appelle internationaux.* »

Quelques mois après, dans l'allocution consistoriale du 1er novembre, le pape réitéra lui-même ses plaintes et ses protestations contre les faits du gouvernement sarde, et confirma pleinement les principes émis en son nom par le cardinal Antonelli : » Vous comprenez, dit-il, la gravité de » tels actes ; vous concevez ce que deviendraient les choses » saintes, si les droits de l'Église et les canons tombaient » dans le mépris, si l'on ne reconnaissait plus même la force » des pactes régulièrement intervenus entre le Saint-Siége » et la puissance civile : *si neque sua stet fides pactis inter* » *Sanctam hanc Sedem et civilem potestatem rite conventis.* » Vous n'ignorez pas qu'il importe grandement, non-seule- » ment à la religion, mais aussi à l'ordre civil et aux inté- » rêts publics et privés, *que ces conventions ecclésiastiques* » *soient maintenues comme sacrées et inviolables;* car, leur » force et leur droit une fois méconnus, l'obligation des » autres pactes publics et privés s'évanouirait aussi : *earum* » *vi ac jure contempto et labefactato, aliorum quoque pu-* » *blicorum privatorumque pactorum ratio concideret.* » Rien de plus clair que ce langage.

Le second fait a rapport au concordat avec le Grand Duché de Bade. Ce concordat avait été conclu, ratifié et publié, en 1859, lorsque, par suite de l'opposition des chambres, un décret le réduisit à néant. Le pape s'éleva aussitôt contre cette violation du droit, dans son allocution consistoriale du 17 décembre 1860 : « Ce qui est surtout » déplorable, dit-il, c'est que, dans une grande partie de » l'Europe, de très pernicieuses erreurs sur la puissance et » les droits de l'Église ont prévalu; de là des tentatives » constantes pour enlever toute force aux conventions des » gouvernements avec le Siége Apostolique sur les affaires » ecclésiastiques; de là tant d'efforts pour empêcher à l'ave- » nir de pareilles conventions, et pour que l'autorité civile in- » tervienne seule dans le réglement des affaires de l'Église. » Le pape fait dériver cette prétention exorbitante de la fausse

doctrine des protestants, trop géneralement admise, hélas! par nos gouvernements rationalistes, doctrine « selon laquelle » l'Église existe dans l'État comme une sorte d'association ou » de collége, et conséquemment ne jouit d'autres droits que » de ceux qui lui sont dévolus par le pouvoir civil. » Il réfute ces erreurs, et, après avoir rappelé ses réclamations en faveur des droits de l'Église et de l'exécution du concordat, il ajoute : » Toutes nos démarches ont été vaines, et nous » devons nous plaindre hautement, avec toute l'énergie dont » nous sommes capable, de ce qu'une convention solennelle » est ainsi abrogée, contrairement à toutes les règles de la » justice, par une seule partie sans le consentement de l'au- » tre : *abrogatam contra omnes justitiae regulas, sine alte-* » *rius partis consensu, solemnem conventionem palam con-* » *querimur*. »

Enfin, le troisième fait concerne le concordat avec le Wurtemberg, de 1857. Le gouvernement n'ayant point tenu ses engagements envers l'Église, le Saint-Siége ordonna à son secrétaire d'État, le cardinal Antonelli, de formuler ses réclamations, qui furent envoyées au baron Von Hugel, dans une note du 3 août 1861. Et voici ce qu'on lit dans cette note : » Lorsque le gouvernement du roi et le Saint-Siége » ouvrirent des négociations sur le concordat, on voulait fer- » mement et sincèrement de part et d'autre arriver à une » conclusion par laquelle on réglât les rapports de l'Église » et de l'État; *et qui eût le véritable caractère d'un pacte* » *obligeant les deux parties*. Cela se prouve tant par les » noms des plénipotentiaires respectifs, auxquels on avait » donné les instructions nécessaires pour traiter, que par la » forme même de l'acte, lequel a été souscrit par les pléni- » potentiaires des deux parties, et ensuite ratifié selon » l'usage par les deux parties contractantes. Et pour que, » même après la signature, il fût plus évident encore que » l'acte avait la nature d'un contrat, le Saint-Siége et le » gouvernement du roi, conformément à la convention, se » mirent immédiatement à exécuter quelques points dont » on était convenu. *Puis donc qu'il est démontré que la* » *convention a vraiment le caractère bien déterminé d'un* » *contract obligeant les deux parties*, Votre Exellence devra » bien avouer que le *contrat* n'a point pu perdre sa force et

» sa valeur par un décret émané d'un seul des deux corps » politiques qui étaient appelés à donner leur suffrage, » comme si l'une des deux parties *contractantes* pouvait, sans » même consulter l'autre, se croire en droit de déclarer la » convention nulle et non existante. » L'auteur de la note, le cardinal Antonelli, dit expressément qu'il *l'a écrite par ordre du Souverain Pontive*[1].

Toute réflexion sur ces documents est inutile. Ils nous montrent que les Souverains-Pontifes, depuis plus de trois siècles, ont toujours envisagé le concordat tout autrement que les quelques écrivains dont nous parlions tout à l'heure. En effet, d'après ces documents, qui ont une importance décisive, les concordats ont la force de *véritables contrats*, ce sont des *conventions solennelles*, des *pactes* ou *traités publics*, ayant *la même force que les traités internationaux*, —conclus d'un commun accord, — entre les deux pouvoirs, le pape et un prince temporel, traitant de puissance à puissance ; — ces pactes sont bilatéraux, en ce sens qu'ils *lient les deux parties contractantes*, et leur imposent une obligation véritable de *religion* et de *justice*, si bien que l'une des deux parties ne peut en modifier ni en abroger un seul article *sans le consentement de l'autre partie*, non plus que dans *tout autre pacte*, *soit public*, *soit privé* ; —et ces pactes ne sont ni temporaires, ni personnels, mais *réels* et *perpétuels* de leur nature ; — le pape et le prince temporel *s'engagent* et se lient comme tels, *en leur nom et au nom de leurs successeurs*, à perpétuité ; et, quoique dans ces pactes les pontifes cèdent au prince temporel l'usage de certains droits qui appartiennent en propre à la primauté pontificale, comme par exemple le droit si important de nommer aux évêchés, ils ne croient pas dépasser les limites de leur autorité, mais *user de la plénitude du pouvoir apostolique* dont ils sont dépositaires ; —et, quoique d'ordinaire toutes les concessions soient faites par eux, bien loin d'être ennemis des concordats, il se plaignent, au contraire, de ceux qui veulent les empêcher, ou qui poussent le pouvoir civil à les abroger ; et ils portent la longanimité jusqu'aux dernières limites plutôt que d'enfreindre eux-mêmes leurs engagements.

1) V. *Archiv. für kath. Kirchenrecht*, Mayence 1862, tom. 7, p. 318.

J'ajoute que la doctrine que nous avons défendue est le sentiment vraiment commun et presque unanime des canonistes. Nous citerons en particulier, parmi les anciens :

Riganti[1], Pignatelli[2], Ferraris[3], Boekhn[4], Engel[5], Laymann[6], Leurenius[7], Suarez[8], Schmalzgrueber[9], Biner[10], Schmier[11].

Parmi les modernes :

Devoti[12], Card. Soglia[13], Barthel[14], Schenkl[15], G. Phillips[16], Icart[17], Huguenin[18], Ferrari[19], De Camillis[20], Jos. Daris[21], De la Fuente[22], le chan. Philippe De Angelis[23].

Nous avons quelques remarques à faire sur le auteurs qui viennent d'être cités.

a) Nous n'hésitons pas à ranger parmi les auteurs favorables à notre sentiment Suarez, Biner, Schmalzgrueber et quelques autres, que l'on allègue parfois en sens contraire. Car, si ces canonistes enseignent que le pape peut déroger aux concordats, ils entendent, comme ils s'en expliquent

1) *In regulam I Cancell.* § 1, n. 269, et in *Reg. II*, § 1, n. 8, edit. Romae an. 1745, tom. I, pp. 77 et 221.

2) *Consultationes canonicae*, tom. X, consult. 88, n. 1 et 2.

3) *Prompta bibliotheca can.* V° *Concordatum*, n. 3.

4) *Comment. in jus can. univ.*, lib. III, tit. VIII, n. 6.

5) *Collegium. univ. juris can.*, lib. III, tit. V. n. 54.

6) *Theol. mor.* de legib. cap. XII, n. 25.

7) *Forum. benef.*, part. II, sect. III, cap. I, q. 592, n. 2.

8) *Defensio fidei*, cit. lib. IV, cap. XXXIV, n. 23-24.

9) *Jus eccl. univ.*, lib. III, part. I, tit. 5, n. 27 suiv.

10) *Apparatus ad jurisprud. eccl.*, part. VI, cap. III, § VI, n. 132.

11) *Jurisprud. can. civil.*, lib. III, tract. I, part. 2, cap. 3, n. 238, sqq.

12) *Jus. can. univ. prol.*, cap. XII, § 23.

13) Ouv. cit. *Praenotiones*, cap. III, § LX.

14) *Dissert. gen. de concordatis*, cap. III, sect. 2, n. 3 et 5.

15) *Instut. juris eccl.*, tom. I, § 177..

16) *Du droit ecclésiastique*, § CLX, n. 7, tom. III, p. 371. Paris 1855..

17) *Praelectiones juris can.*, tom. I, p. 103, édit. de Paris 1859.

18) *Expositio methodica juris can.*, tom. 2, p. 340, Paris 1867.

19) *Summa instit. can.*, tom. I, § 17, n. 1, 2, Paris 1869.

20) *Instit. juris can.*, tom. I, p. 65, n. IX, Paris 1869.

21) *L'Église et l'État*, p. 243-4. Liége 1876.

22) *Los concordatos*, p. 6 suiv. Madrid 1872.

23) *Prælectiones juris canonici*, tom. I, p. I, pp. 98 suiv., Romæ 1877.

formellement, parler « *de plenitudine potestatis apostolicae,* » et pour le cas où « *gravissima et extraordinaria causa boni publici id exigat.* » Et en parlant ainsi ils sont uniquement préoccupés de cette idée que, par les concordats, il n'est pas fait d'*aliénation* proprement dite des droits de l'Église et des prérogatives pontificales. Pour le reste, ils reconnaissent que les concordats « *habent vim pacti seu pactionis,* » liant le Souverain-Pontife.

b) D'autre part, parmi les auteurs cités, il s'en rencontre l'un ou l'autre qui lie d'une manière trop étroite le pouvoir du Souverain-Pontife : ils assimilent le concordat aux contrats ou traités ordinaires, et ils ne permettent même pas au pape de s'en écarter quand le bien commun de l'Église l'exige.

c) Mais, en somme, il ne s'en trouve aucun qui dise que les concordats sont « *nuda et mera privilegia,* » des concessions révocables *ad nutum,* de *simples lois ecclésiastiques,* des actes *précaires, temporaires,* etc.; aucun qui ne considère le Souverain-Pontife comme lié et engagé par ces conventions solennelles.

IV. **Interprétation, changement, abrogation.** — En ce qui concerne l'interprétation de ces actes, les changements à y introduire, ou leur abrogation, il faut combiner les règles des conventions en général avec les principes qui gouvernent les matières spéciales faisant l'objet des concordats et que nous venons d'exposer.

1° L'interprétation *authentique* ne peut se faire que du consentement libre des deux parties contractantes[1].

2° L'interprétation *judiciaire* et *doctrinale* doit se faire, comme l'interprétation de toute autre loi ou convention, par le texte, les motifs, les lois antérieures, l'équité naturelle, etc. Mais les concordats sont-ils de droit étroit ou de large interprétation? Dans la première espèce (eu égard à la matière), l'interprétation doit être stricte; dans la deuxième, elle doit être large contre la puissance qui accorde le privi-

1) V. art. 18, concordat de Bavière; art. 35, concordat d'Autriche, allocut. consist. de Pie IX, 1r nov. 1850; application dans art. 17, concordat de 1801.

lége et en faveur de celle qui le reçoit; dans la troisième (les concordats modernes), elle doit être stricte en ce qui concerne les concessions faites par le Saint-Siége, parce que ces concessions sont très onéreuses à l'Église ; or, *odia restringi convenit*[1].

3° En règle générale et sauf disposition contraire, les concordats sont perpétuels et obligent les successeurs des parties contractantes[2].

4° La violation de la foi donnée par l'une des deux puissances autorise l'autre, *lorsqu'il y a véritable réciprocité dans les concessions* (concordats de la 2e espèce), à résilier ses propres engagements, ou à rappeler la partie infidèle à l'exécution sincère de ses promesses.

5° La prescription immémoriale peut introduire des changements dans les concordats, les abroger en tout ou en partie[3].

6° Est-il permis à l'une des deux parties contractantes de se dégager, sans le consentement de l'autre, des obligations qu'elle a contractées? En principe, non. Mais si de l'exécution de telle ou telle clause du concordat résultaient des abus graves et permanents, compromettant le bien général de l'Église et de l'État, n'y aurait-il pas là une raison suffisante pour le pape ou pour le prince de s'écarter des stipulations concordataires?

a) La difficulté se présentant, il faut avant tout essayer de la lever à l'amiable, d'introduire d'un commun accord dans le concordat les changements nécessaires; chacune des deux puissances est évidemment tenue de se prêter à cet arrangement. Ainsi l'exige la nature même de l'acte, et cela est, du reste, formellement stipulé dans beaucoup de concordats.

b) Mais si les circonstances ou le mauvais vouloir de la puissance séculière ne permettaient pas d'arranger la difficulté d'un commun accord, et que les concessions faites par le Saint-Siége au prince devinssent l'occasion d'abus graves

1) Règle 15e du droit, dans le VI.

2) V. les articles cités des concordats d'Autriche, de Bavière, de France, etc , et les bulles de confirmation.

3) V. ci-dessus, p. 380.

et persistants dans l'ordre de la religion, il est évident que le pape pourrait et devrait résilier ses engagements ; car, comme nous l'avons dit, il ne peut s'obliger que sous cette condition. En traitant avec les puissances séculières, le Souverain-Pontife ne peut rien abdiquer, rien céder de sa suprématie ou de la plénitude de puissance qu'il tient de Dieu même, non plus que de la suprême mission qui lui incombe de pourvoir au bien commun de l'Église universelle. Aussi n'est-ce pas sa puissance, à proprement parler, mais l'usage de cette puissance qui est lié, relativement à certains actes, par les concordats. Et cet usage même n'est pas enchaîné d'une manière absolue et irrévocable. En effet, le concordat, qui est un acte de la suprématie pontificale, a nécessairement pour fin le bien de l'Église. Conséquemment, si, dans des circonstances données, loin de procurer cette fin, il produit des résultats contraires, si, dans son ensemble il tourne au détriment de l'Église au lieu de lui être utile, il cesse d'obliger ; le pape ne doit plus, ne peut plus même l'observer, il a le droit et le devoir de l'abroger.

Pouvoir analogue pourrait être reconnu au chef de l'État, s'il avait de son côté fait au Souverain-Pontife de véritables concessions, accordé de vrais priviléges (concordats de la 2e espèce), et que ces concessions ou priviléges devinssent (chose difficile à concevoir) une cause de trouble, de désordre dans la société civile. Mais cela est absolument impossible dans les circonstances présentes : dans les concordats modernes, l'État ne fait aucune concession au Souverain-Pontife ; il ne fait que s'y imposer envers l'Église des devoirs et des obligations qu'il avait déjà antérieurement à la convention. L'observation des engagements qu'il y prend ne pourrait en aucun cas compromettre les intérêts bien entendus de la société civile ; ne pas les observer, au contraire, serait persécuter l'Église, ce qui ne peut être permis dans aucune hypothèse.

CHAPITRE III.

Situation constitutionnelle de l'Église en Belgique

I. **Théorie libérale.** —Pendant les premières années qui ont suivi notre émancipation politique, on n'avait guère pensé, même dans le parti soi-disant libéral, à nier le principe général et théorique de l'indépendance constitutionnelle de l'Église en Belgique, sauf à se montrer ensuite inconséquent dans l'application de ce principe aux matières qui forment le domaine propre du pouvoir religieux. Mais à partir de 1846, il s'est produit, sur la liberté religieuse consacrée par les articles 14, 15 et 16 de la constitution, un système que les catholiques doivent répudier de toutes leurs forces. Cette liberté, d'après les libéraux, serait une liberté tout individuelle, purement personnelle; la constitution n'aurait eu en vue que l'individu, le citoyen, ses opinions religieuses et son culte privé. Elle n'aurait point garanti la liberté aux *religions* elles-mêmes, aux *sociétés* ou *associations religieuses*, ni à leur culte public, ni à la hiérarchie de leurs ministres. Accorder la liberté à des sociétés religieuses complètes et indépendantes, ne relevant pas de la société civile, eût été, disent-ils, constituer dans l'État autant d'États indépendants qu'il y a de religions différentes. L'unité et la souveraineté nationales ainsi que l'égalité de tous les citoyens devant la loi s'y opposaient invinciblement.

Nous avons déjà réfuté cette théorie au point de vue de la morale chrétienne et de la saine raison[1] ; nous pouvons donc ici nous borner à l'étude du texte positif de notre constitution.

II. **La liberté religieuse en France.** — Mais auparavant il est bon de dire un mot de la législation française, qui fut longtemps commune à la Belgique. On convient que les

1) V. p. 350. suiv.

diverses constitutions qui, en France, depuis le commencement de ce siècle, ont reconnu à tous les citoyens le droit de professer leur religion avec une égale liberté, n'ont eu en vue que la simple liberté personnelle, c'est-à-dire la liberté pour chacun de croire telle religion qu'il trouvait bon, et celle de professer extérieurement ses croyances, mais individuellement ou au foyer domestique. Les *associations* religieuses et l'exercice *public* des cultes n'y étaient point autorisés d'une manière générale et absolue. On y a toujours pensé qu'il serait téméraire de permettre à un culte nouveau de se produire en public avant que l'État n'en ait mûrement examiné la constitution, les lois, les dogmes et la morale[1]. C'est pourquoi les cultes publics y sont soumis à l'art. 291 du code pénal de 1810, dont voici la teneur : « Nulle association de plus de » vingt personnes, dont le but sera de se réunir tous les jours » ou à certains jours marqués, pour s'occuper d'objets reli» gieux, littéraires, politiques ou autres, ne pourra se former » qu'avec l'agrément du gouvernement et sous la condition » qu'il plaira à l'autorité publique d'imposer à la société. » Le gouvernement se réservait donc le droit de ne pas les autoriser ou de ne les autoriser que sous certaines garanties.

Il faut remarquer en même temps que l'Église catholique n'a jamais été soumise au régime de l'article précité. Elle existe légalement en France en vertu du concordat de 1801. L'article 1er de ce traité contient la reconnaissance solennelle de l'Église comme société publique, indépendante et autonome : « La religion catholique, apostolique et romaine sera » librement exercée en France ; son culte sera public. » Il n'y est mis d'autres limites que celles qui seraient jugées nécessaires à l'ordre général : « En se conformant aux règlements » de police que le gouvernement jugera nécessaires pour la » tranquillité publique. » Or, obligatoire en Belgique, le concordat n'a pas été aboli par la constitution de 1831 ; il ne pouvait pas l'être. L'État belge a très bien pu, dans le pacte fondamental, renoncer spontanément aux privilèges ou à une partie des privilèges que lui octroyait le concordat de 1801, et faire ainsi à l'Église une plus grande somme de liberté; mais ses propres engagements envers l'Église, il n'aurait pu

2) V. Dolloz. *Legislation et traité des cultes*, chap. II, sect. 3, n. 71, suiv.

les résilier sans le consentement de celle-ci. Le concordat est une convention solennelle qui oblige les deux parties contractantes, et l'État tout particulièrement[1]. Conséquemment, il n'est pas permis à un État, lorsqu'il change son organisation politique intérieure, de porter atteinte, sans le consentement du Saint-Siége, aux droits garantis à l'Église par un concordat antérieur[2].

Nous ne faisons pas pour cela à l'Église en Belgique une situation *d'exception* et *de privilége*. Nous disons, au contraire, que les art. 14 et 16 de la constitution ont accordé à tous les cultes indistinctement une liberté aussi grande et même plus grande que celle faite à la religion catholique par le concordat de 1801.

III. **Liberté et indépendance constitutionelle de l'Église et des associations religieuses.**— Le législateur constituant a entendu consacrer la *liberté* et *l'indépendance* de l'Église et des autres sociétés religieuses, c'est-à-dire le droit, pour elles, d'exister et de s'organiser intérieurement et extérieurement, conformément à leurs croyances, à leurs lois, à leurs usages, à leurs traditions.

1° *Liberté de l'Église.* — En décrétant la liberté de conscience et de culte, le congrès national a eu en vue, non-seulement la liberté individuelle, mais encore la liberté de la société religieuse.

La première est consacrée par les articles 6 et 15, qui statuent que « les Belges sont égaux devant la loi », quelles que soient leurs croyances, et que « nul ne peut être contraint de concourir d'une manière quelconque aux actes et aux cérémonies d'un culte, ni d'en observer les jours de repos. »

La seconde l'est par les articles 14 et 16,qui portent, en substance, que « la liberté des cultes et celle de leur exercice public sont garanties, » de telle façon que « l'Etat n'a le droit d'intervenir ni dans la nomination, ni dans l'installation des ministres d'un culte quelconque, ni dans leur cor-

1) V. ci-dessus. p. 565, 568 suiv.

2) V. *Dépêche du cardinal Antonelli, du* 19 *juillet* 1850, *au chargé d'affaires de Sa Majesté Sarde, sur la violation du concordat de Sardaigne.*

respondance avec leurs supérieurs, ni dans la publication de leurs actes », ni, généralement, dans les affaires intérieures et le gouvernement des différentes communions religieuses.

En présence de ces deux dernières dispositions et de l'article 117[1], on ne comprend vraiment pas l'assurance de ceux qui affirment que la constitution belge n'a reconnu la liberté qu'aux *individus*. Ce paradoxe est en opposition avec le texte et les motifs de cette constitution, avec son histoire, et j'ajoute avec le bon sens le plus vulgaire.

a) Je dis d'abord avec le texte de la constitution. Qu'on essaie, en effet, dans le système d'une liberté purement individuelle, de donner un sens raisonnable quelconque à ces termes de l'article 14 : « liberté *des cultes* », « liberté de *l'exercice public des cultes*; » et à ceux-ci des articles 16 et 117 : « *les ministres des cultes et leurs supérieurs* ». Croit-on par hasard que, si un individu quelconque, portant crosse et mître et se donnant pour évêque; que, si un citoyen, après avoir endossé la soutane et voulant se faire passer pour curé ou vicaire, se présentaient devant le ministre de la justice et réclamaient le bénéfice de l'article 117 de la constitution, sous le prétexte que chacun a le droit de se dire et de se faire ce qu'il veut en matière de culte, croit-on que ce ministre, fût-il libéral, leur accorderait l'objet de leur demande sans vérification préalable de qualités? Il exigerait, et bien avec raison, du premier qu'il présente son acte de préconisation par le Souverain-Pontife, du second son acte de nomination par son évêque. Mais quoi? le pape, les évêques, les curés, les vicaires, n'est-ce pas toute la hiérarchie catholique? Et la hiérarchie n'est-ce pas l'Église elle-même, la société religieuse?

b) Si les articles relatifs à la liberté religieuse présentaient, dans leur texte, quelque obscurité, les discussions qui ont eu lieu dans le sein du congrès national en détermineraient bien facilement et la portée et le sens. On y constate, en effet, que c'est principalement à l'*Église*, à l'*association*, que l'on a voulu accordé la liberté. Le congrès n'a pas hésité à repousser le projet de la section centrale et l'amendement de

1) « Les traitements et pensions des ministres des cultes sont à la » charge de l'État. »

M. Devaux, qui voulaient que le pouvoir législatif fût, pour l'avenir, investi du droit d'empêcher l'exercice public du culte, au moins en dehors des temples, dans les cas où cet exercice viendrait à troubler l'ordre et la tranquillité publique. Il les a repoussés précisément pour ne pas rendre la religion elle-même responsable des fautes des individus. Ceux-ci doivent être poursuivis lorsque, sous prétexte de liberté de culte ou à l'occasion de l'exercice de cette liberté, ils commettent quelque délit prévu par la loi pénale; mais l'être moral, l'Église, l'association religieuse, doit rester libre.

c) Ne voir dans la liberté constitutionnelle qu'un droit purement personnel, mais n'est-ce pas, en outre, contredire ouvertement l'histoire? Les circonstances mêmes qui ont provoqué la chute du régime hollandais et la reconstitution de notre nationalité ne permettent pas de douter que le congrès national n'ait entendu accorder la liberté aux religions telles qu'elles existaient chez nous en 1830. Mais ces religions, comme toutes celles qui existèrent jamais, comprenaient des doctrines dogmatiques et morales, un culte public, un sacerdoce, une hiérarchie de ministres; ceux qui les professaient constituaient des associations ou sociétés religieuses. On a surtout eu en vue, par les articles 14 et 16 de la constitution, de rendre à jamais impossible le retour des vexations et des empiétements dont la religion de la majorité des Belges, la religion catholique, avait eu tant à souffrir sous le gouvernement déchu. Or, les ecclésiastiques et les catholiques qui siégeaient au congrès, en si grand nombre, hommes pieux, instruits, dévoués, pouvaient-ils ignorer que, dans aucun cas, la puissance séculière ne peut refuser à l'Église la liberté de son action? Ils savaient parfaitement que l'Église est une *société constituée*, qui, *comme telle*, a reçu immédiatement de Dieu un droit strict à la liberté. Et eux, chrétiens, disposant du pouvoir parce qu'ils étaient majorité, auraient inauguré un régime qui eût été la négation radicale de la liberté de leur Église, un régime pire que celui que l'on venait de renverser au nom de la religion et de la liberté!

d) Enfin, le bon sens le plus vulgaire condamne ce système de liberté tout individuelle. Partout et toujours les hommes ont eu un culte public et social, ou ils n'en ont

eu aucun. Un culte purement individuel est une chimère libérale.

2° *Indépendance de l'Église.* — La constitution ne reconnaît pas seulement la liberté à l'Église, elle lui garantit son indépendance. Cette indépendance est formulée dans l'art. 16 : « L'État n'a le droit d'intervenir ni dans la nomi-
» nation, ni dans l'installation des ministres d'un culte quel-
» conque, ni de défendre à ceux-ci de correspondre avec
» leurs supérieurs, et de publier leurs actes, sauf, en ce der-
» nier cas, la responsabilité ordinaire en matière de presse
» et de publication.

» Le mariage civil devra toujours précéder la bénédiction
» nuptiale, sauf les exceptions à établir par la loi, s'il y a
» lieu. »

Pour bien comprendre toute la portée de cet article 16, il faut se reporter aux discussions qui ont lieu au sein du congrès.

La section centrale, dans son projet de constitution, avait nettement formulé le principe de l'indépendance complète des associations religieuses : Art. 12. « *Toute intervention* » *de la loi ou du magistrat dans les affaires d'un culte quel-* » *conque est interdite.* » Une longue discussion s'engagea sur cet article. Se faisant l'organe d'une minorité imbue des vieux principes du gallicanisme politique, M. Eugène Defacqz, député au congrès pour la ville d'Ath, proposa, sous forme d'amendement, de supprimer l'art. 12, donnant pour motif « qu'il faut que la puissance temporelle prime et ab-
» sorbe en quelque sorte la puissance spirituelle. Laisser
» subsister l'art. 12, ajoutait-il, serait porter une grave at-
» teinte à l'ordre social[1]. » Quelques orateurs appuyèrent la proposition de M. Defacqz. Cependant la plupart d'entre eux, en particulier MM. Forgeur, Henri de Brouckère, Frison et le baron de Stassart, reconnaissaient qu'en principe l'indépendance de l'Église devait être proclamée ; mais ils demandaient qu'il fût fait une exception pour le mariage. Le maintien de l'art. 12 fut vivement défendu par les catholiques, et par les libéraux qui avaient le plus contribué à l'union des deux partis, MM. de Robaulx, le comte de

1) *Exposé des motifs*, p. 231, suiv.

Celles, Jottrand, Lebeau, Nothomb. Il y avait donc, au sein du congrès, presque unanimité pour proclamer en principe l'indépendance de l'Église. La proposition de M. Defacqz fut rejetée à la majorité de 111 voix contre 59. Et il faut remarquer que, parmi ces derniers, il s'en trouvait beaucoup qui voulaient l'indépendance de la religion : s'ils ont voté la suppression de l'art. 12. c'est uniquement, comme je viens de le dire, parce qu'ils voulaient une exception en matière de mariage.

Ce rejet impliquait l'adoption du système que la section centrale avait voulu faire prévaloir, « l'indépendance réciproque » des deux lois civile et religieuse, comme le disait M. Nothomb. Cependant beaucoup de membres demandaient qu'il fût fait une exception au principe de liberté qu'on venait de proclamer; ils voulaient que l'on décrétât la priorité du mariage civil. Les catholiques et les libéraux unionistes reconnaissaient que cette priorité était une atteinte réelle portée au principe de liberté déjà admis; M. Rogier lui-même disait, dans la séance du 5 février 1831 : « L'article en discussion blesse la liberté religieuse ». Néanmoins ils consentirent, par esprit de conciliation, à en voter l'adoption.

Dans le congrès, on ne se contenta pas d'admettre le principe de l'indépendance de l'Église : on voulut, comme l'avait fait M. Nothomb, en énoncer les principales conséquences, formuler les principaux points dans lesquels se manifeste surtout la liberté du pouvoir spirituel, et dans lesquels aussi l'Église avait surtout eu à souffrir sous les gouvernements antérieurs. Ce sont précisément ceux que le prince de Méan, archevêque de Malines, avait demandé au congrès de spécifier dans la constitution[1]. Il était donc nécessaire de changer la rédaction de l'art. 12 du projet, et on en fit l'article 16 actuel.

On ne saurait donc douter que les auteurs de la constitution n'aient entendu établir le principe de l'indépendance des associations religieuses, indépendance absolue sauf le seul point du mariage. « En 1830, dit M. Laurent, on voulait une » liberté illimitée pour la religion. Ce ne fut qu'après de vifs

1) V. sa lettre au Congrès, en date du 13 décembre 1830, dans *Exposé des motifs* cité, p. 218.

» débats que l'on admit une exception à l'indépendance ab-
» solue de l'Église... L'exception, comme disent les légistes,
» confirme la règle[1]. »

En décrétant cette indépendance, le congrès a voulu deux choses : premièrement, rendre impossible l'immixtion violente du pouvoir civil dans le domaine spirituel, c'est-à-dire protéger l'Église contre l'État, — et puis, comme conséquence, rendre la religion plus forte et plus respectée. Nous en avons pour garant M. le baron de Gerlache, le président même du congrès. Voici comment il s'est exprimé dans un discours prononcé à l'ouverture de la deuxième session de l'assemblée générale des catholiques tenue à Malines en 1864 : « On parle beaucoup des grands principes de 89, qui
» ont mis dans les mains de l'État la direction de l'enseigne-
» ment, l'administration de la bienfaisance et le temporel des
» cultes. Je n'hésite pas à dire que le congrès belge a profon-
» dément modifié cet ordre de choses en décrétant la pleine
» liberté des cultes, de l'enseignement et des associations.
» Les grands principes de 89 c'était l'État souverain et la
» *constitution civile du clergé*, sans religion positive. Vous
» savez que Mirabeau, l'homme le plus puissant de l'épo-
» que, disait : « *Il faut commencer par décatholiciser la*
» *France* », c'est-à-dire par renverser les bases du vieil édi-
» fice social. Depuis trois quarts de siècle, on a décrété chez
» nos voisins bien des constitutions, toutes faites de mains
» d'hommes, sans fondement religieux, et vous savez ce
» qu'elles sont devenues : le despotisme succédant à l'anar-
» chie et l'anarchie au despotisme. Or, c'est précisément ce
» que voulait éviter le congrès belge. Il y avait là des catho-
» liques excellents, des ecclésiastiques éclairés et zélés ; ils ne
» se seraient pas associés à une œuvre d'hostilité religieuse,
» comme celle que rêvent aujourd'hui quelques hommes po-
» litiques. Évidemment, en déclarant la religion libre, ils
» voulaient rendre son action plus efficace et plus forte[2]. »

IV. **Conséquences.** — La société religieuse ayant, en

1) *L'Église et l'État,* 3e partie, liv. III, chap. 2, § 1, p. 318. V. Loiseau, *Examen du projet de loi sur le temporel du culte*, Tourn. 1863, p. 4, suiv.

2) *Assemblée générale* de 1864, tom. I, p. 15, suiv.

vertu des principes constitutionnels, une existence libre et indépendante, il s'ensuit que l'Église jouit en Belgique, non-seulement des droits qui lui sont particulièrement reconnus[1], mais encore de tous ceux dont les associations en général sont en possession[2]. Voici l'indication sommaire de ces droits.

a) Faculté de choisir librement ses ministres[3]. — Donc abrogation des art. 4, 5, 6, 7, 10 § 2 du concordat de 1801 et des articles correspondants de la loi organique, ainsi que des autres lois et arrêtés pris en exécution de ces dispositions concordataires ;

b) Libre correspondance des fidèles avec leurs chefs et des chefs entre eux[4]. — Donc, abrogation des art. 1 et 3 de la loi du 18 germinal an X ;

c) Droit de se donner des lois, de les porter à la connaissance de ses membres, de publier les actes de ses chefs, sans l'intervention du gouvernement[5].—Donc, abrogation des art. 1, 3, 6 et 8 de la même loi organique et des lois similaires ;

d) Droit de se réunir pour délibérer sur ses intérêts[6]. — Donc, abrogation de l'art. 4 de la loi du 18 germinal an X. L'association religieuse jouit même de droits plus étendus que les associations ordinaires. En vertu de l'art. 14 de la constitution, les réunions pour les cérémonies religieuses hors des temples ne peuvent être assimilées aux rassemblements en plein air ; le § 2 de l'art. 19 de la constitution ne leur est pas applicable ;

e) Droit de se cotiser, de faire des collectes, soit dans les assemblées, soit à domicile, pour venir au secours d'un membre de l'association, ou pourvoir aux besoins de l'association elle-même ;

f) Droit d'interdire à un étranger l'accès à ses réunions,

1) V. Const. art. 14, 16, 19, § 2, 117 ; — Code pénal, art. 142 à 146, contenant la sanction de la liberté garantie par la constitution ; — Loi communale de 1836, art. 131 ; — Loi proviciale, art. 69 ; — Décret du 30 décembre 1809, etc.

2) Constit. art. 20.

3) Art. 16, constit.

4) Art. 16, constit.

5) Art. 16, constit.

6) Art. 19, constit.

voulût-il y pénétrer dans un but de philanthropie ou de charité. — Donc, inconstitutionnalité de l'art. 75 du décret du 30 décembre 1809;

g) Toute association supposant des dépenses communes auxquelles doivent contribuer tous les associés, l'Église a le droit de posséder un fonds commun, nécessaire pour subvenir aux besoins du culte, d'imposer les membres de l'association en raison des charges financières de celle-ci. Le droit de posséder, dans le chef de l'Église, comme dans le chef de toute association licite et honnête, est un droit naturel. Il ne suit pas de là que l'Église, ou les autres associations autorisées par l'art. 20 de la constitution, jouissent, *en vertu des seuls principes constitutionnels*, de la personnification civile. Mais nous démontrerons, dans notre traité des fabriques, que la constitution ne s'oppose pas à ce que cette personnification leur soit accordée.

Parmi ces conséquences de la liberté de religion et du droit d'association proclamés par la constitution belge, il en est deux sur lesquelles nous devons fixer particulièrement notre attention : l'abrogation du droit de *placet* ou *d'exequatur*, et l'abrogation *des appels comme d'abus*.

V. **Du placet sous la constitution belge.**—Nous avons vu que la constitution a supprimé la nécessité d'obtenir l'autorisation du gouvernement pour la publication des actes du Saint-Siége, et défendu au législateur de la rétablir dans l'avenir. Les articles 1 et 3 de la loi du 18 germinal an X n'étaient plus compatibles avec le régime de la liberté des opinions, des doctrines et des cultes que venaient d'établir définitivement les art. 14 et 16 de la constitution, et qu'avaient déjà auparavant inauguré les deux arrêtés du gouvernement provisoire du 16 octobre 1830[2]. En effet, l'Église, une société religieuse quelconque, ne peut exister sans communication entre les membres de l'association, entre les supérieurs et les inférieurs. Décréter la liberté de l'association religieuse et réserver en même temps au gouvernement le droit d'intercepter cette communication eût été une véritable dérision et une contradiction.

1) *Exposé des motifs* cité, p. 6 et 7.

2) Art. 18 de la constit.

Deux principes constitutionnels règlent cette matière.

1° La publication des actes des supérieurs ecclésiastiques, qu'elle se fasse par la voie de la simple presse[1] ou oralement, dans l'Église ou ailleurs[2], ne peut être soumise à la censure, à aucune mesure préventive, à aucune autorisation préalable.

2° La répression des délits qui seraient commis en cette matière est soumise au *droit commun* de la presse et de la publication ordinaire. « La section centrale, disait son rap- » porteur, M. de Theux, a été unanimement d'avis que l'État » ne doit pas défendre aux ministres d'un culte quelconque » de correspondre avec leurs supérieurs et de publier leurs » actes. Toutefois, elle a cru convenable d'exprimer que les » délits qui pourraient être commis par l'usage de la liberté » de publication devaient être assimilés aux *délits ordinaires* » commis au moyen de la presse ou d'une autre voie de pu- » blication, et être punis de la même manière[3]. »

Dans son projet de nouveau code pénal, en 1858, le gouvernement avait proposé un article 298 édictant des peines *spéciales* « contre *tout écrit* contenant des instructions » pastorales, en quelque forme que ce soit, et dans lequel un » ministre du culte se serait ingéré de *critiquer* ou *censurer* » soit le gouvernement, soit tout acte de l'autorité. » La commission de la chambre déclara à l'unanimité cet article inconstitutionnel, et, après deux discussions (déc. 1858 et fév. 1859), le gouvernement y renonça.

Ce même projet, dans son article 302, frappait également d'une *peine spéciale* le ministre du culte qui, *dans les cérémonies du culte*, *aurait lu* un écrit des supérieurs ecclésiastiques contenant cette *critique* ou ces *censures* des actes du gouvernement. Malgré la vive opposition de la droite, la majorité libérale de la chambre des Représentants maintint cette disposition évidemment inconstitutionnelle. Mais l'article ne put trouver grâce devant la seconde chambre législative. Dans la séance du 26 février 1866, la commission de la justice du sénat, d'accord avec le gouvernement, en proposa la suppression, qui fut votée à l'unanimité. Le gou-

1) Art. 14 et 16.

2) Art. 16.

3) *Exposé des motifs*, p. 270.

vernement proposa ensuite, après s'être entendu avec les deux fractions des chambres, l'article suivant, destiné *à réprimer les délits* que les ministres du culte commettraient dans l'exercice de leur ministère, article qui forme le 268e du code pénal de 1867 : « Seront punis d'un emprisonnement » de huit jours à trois mois et d'une amende de 26 à 500 » francs les ministres d'un culte qui, dans l'exercice de » leur ministère, auront *directement attaqué* le gouvernement, une loi, un arrêté royal ou tout autre acte de l'autorité publique. » Quoique cet article ait un caractère tout autre que la disposition supprimée, il est néanmoins tenu pour inconstitutionnel par bien des esprits sérieux. On lui reproche de créer, contre les ministres des cultes, un *délit spécial* et une *peine spéciale*, tandis que les articles 14 et 16 de la constitution les soumettent *à la responsabilité ordinaire*, au *droit commun*.

VI. **Des appels comme d'abus sous la constitution belge.** — Les considérations générales que nous avons présentées plus haut[1] suffisent bien à prouver l'inadmissibilité des appels comme d'abus dans le régime politique de la liberté des cultes. Mais nous voulons montrer, d'une manière plus précise encore, l'inconstitutionalité de cette institution en Belgique. Nous ferons valoir deux arguments. Le premier se tire de l'opposition manifeste qui existe entre les articles 6 et 7 de la loi du 18 germinal et les articles de notre constitution relatifs à la liberté religieuse; — le second, de l'absence en Belgique d'une magistrature qui puisse connaître des *appels comme d'abus*.

1° **Opposition entre les art. 14, 15 et 16 de la constitution belge et les art. 6 et 7 de la loi du 18 germinal an X.**—La législation des appels comme d'abus, telle qu'elle est formulée dans les articles organiques, place les ministres du culte sous l'empire d'une loi *exceptionnelle* et *préventive*, permettant au pouvoir civil de s'immiscer dans les affaires intérieures du culte. Au contraire, les art. 14, 15 et 16 de la constitution mettent tous les actes des ministres du culte,

1) Pag. 432-3.

sans distinction, sous l'empire *de la loi pénale ordinaire*, du *droit commun*, ne permettent que les mesures *répressives*, et interdisent formellement à l'État d'intervenir dans l'administration intérieure du culte. Donc il y a lieu d'appliquer aux dispositions de la loi de germinal l'article 138 de la constitution[1].

Établissons chacune de ces deux propositions.

Première proposition. — Les cas d'abus ouvrant un recours au conseil d'État, et réglés par l'art. 6 de la loi de germinal, sont au nombre de quatre : l'usurpation ou l'excès de pouvoir, — la contravention aux lois et règlements de l'État, — l'infraction aux règles consacrées par les canons reçus en France, l'attentat aux libertés, coutumes et franchises de l'Église gallicane, — enfin toute entreprise ou tout procédé qui, dans l'exercice du culte, peut compromettre l'honneur des citoyens, dégénérer contre eux en injure, en oppression et en scandale public. — Il existe bien un 5e cas établi par l'art. 7, mais il ne se rattache pas à notre sujet.

L'exposé des motifs fait par Portalis et la jurisprudence du conseil d'État français nous font connaître toute la portée de cette disposition : elle est dirigée contre les ministres de la religion comme tels, c'est-à-dire *dans l'exercice de leurs fonctions*; et elle soumet à un recours spécial des actes ou des faits qui ne sont point des *délits communs*.

a) Usurpation et excès de pouvoir. — Ce n'est pas l'usurpation de fonctions civiles, consistant à se donner mensongèrement un titre que l'on n'a pas, que la loi a voulu atteindre : l'usurpation de fonctions est un crime ou un délit prévu par la loi pénale ordinaire. L'art. 6 de la loi de germinal est dirigé contre les ministres du culte qui commettent des usurpations ou des excès de pouvoir dans les *choses spirituelles*, au mépris des limites de leur *autorité canonique* (comme serait un évêque qui prononcerait des peines canoniques non justifiées, qui empiéterait sur les attributions de son métropolitain). Ce n'est donc pas le *recours ordinaire* aux tribunaux, organisé pour tous les actes qui, aux yeux

1) Constit. belge, art. 138. « A compter du jour où la constitution sera exécutoire, toutes les lois, décrets, arrêtés, règlements et autres actes qui y sont contraires, sont abrogés.

de *la loi pénale*, constituent un crime ou un délit; c'est un recours *extraordinaire*, *exceptionnel*, que la loi de germinal établit contre les ministres de la religion dans l'exercice de leurs fonctions. La doctrine des jurisconsultes français et la jurisprudence du conseil d'État ne laissent aucun doute sur ce point[1].

b) Contravention aux lois et règlements du royaume. — « Cette disposition, dit Portalis, ne s'applique pas aux » *lois de police ordinaires*, puisqu'elles obligent toutes les » personnes qui sont sur le territoire, mais aux *lois spéciales* » qui concernent les prêtres dans l'exercice de leur minis- » tère.... Les crimes et les délits sont bien des contraven- » tions aux lois dans le sens le plus étendu du mot, mais il » ne s'agit ici que des contraventions qui n'ont pas le carac- » tère de gravité des crimes et délits, et que des lois et rè- » glements de l'État relatifs aux matières ecclésiastiques[2]. » Ces paroles sont claires : le prêtre est, comme tout autre citoyen, soumis à la *loi pénale ordinaire*; mais il est en outre, comme prêtre et dans l'exercice de ses fonctions, soumis à une *législation spéciale*[3].

c) Infraction des règles consacrées par les canons, etc. — « On prétend, dit Portalis, que sous prétexte de réprimer » l'infraction aux canons, le souverain pourrait s'immiscer » dans l'administration des choses purement spirituelles, qui » sont le patrimoine exclusif des ministres du culte. Sans » doute, le souverain aurait tort de connaître de ces ma- » tières comme magistrat politique, mais il en a toujours » connu comme protecteur. L'appel comme d'abus a toujours » été reçu pour les objets purement spirituels[4], » Voilà bien la disposition la plus formellement *exceptionnelle*.

1) V. Nachet, *De la liberté religieuse*, 1828, p. 300. — Bechart, *De la centralisation administrative*, p. 209, — Blanchet, *Commentaire de la loi du* 18 *germinal, an X*, nn. 86, 88, 236, suiv.; 243, suiv. — Gaudry, ouvrage cité, n. 272, suiv. — Dupin, *Manuel du droit civil-ecclésiast. français*, 1860, p. 223.

2) Rapport cité.

3) V. Gaudry, ouv. cité, n. 282 et suiv., où sont rapportés des exemples pris dans la jurisprudence du conseil d'État.

4) V. *Rapport*, et sa *Réponse au cardinal Caprara*, dans les *Discours et travaux inédits*.

d) Toute entreprise ou tout procédé qui dans l'exercice du culte pourrait compromettre l'honneur des citoyens, etc. Le législateur ne veut pas non plus ici atteindre les actes réprimés par le droit pénal ordinaire. « Le but de la loi, dit » Portalis, a été uniquement d'*atteindre les supérieurs » ecclésiastiques en raison du pouvoir que leur donnent leurs » fonctions, là même où le droit commun ne les atteignait » pas*[1]. » Cette disposition permet aux citoyens d'invoquer le secours de l'autorité civile contre la conduite des supérieurs ecclésiastiques à leur égard dans tous les actes de la vie religieuse, sous le prétexte que les ministres du culte (en refusant, par exemple, la sépulture ecclésiastique, les sacrements, etc.) ont porté atteinte à leur honneur, troublé leur conscience, etc.[2].

On le voit donc, l'art. 6 de la loi du 18 germinal an X est une disposition *exceptionnelle*, puisqu'elle atteint les actes des ministres du culte qui échappent *au droit commun;* et cette disposition est aussi *préventive*, puisque, ne précisant rien, ne définissant rien, menaçant toujours, elle permet d'attaquer tous les actes du ministère sacré, et compromet la liberté religieuse tout entière. Sous un prétexte quelconque le magistrat civil peut intervenir dans les affaires religieuses; la loi réserve au juge civil d'agir contre le prêtre, de le censurer, de le critiquer, de le réprimander, de le punir, pour des actes qu'aucune loi ne prévoit et qui n'ont rien de criminel.

Seconde proposition. — Les dispositions de la loi de germinal que nous venons d'apprécier, sont en opposition formelle avec les articles de notre constitution relatifs à la liberté des cultes. Le législateur constituant y a sanctionné les deux principes suivants : *a*) liberté de l'exercice public ou collectif des cultes, c'est-à-dire liberté du prêtre dans ses fonctions, placée, comme les autres libertés, sous l'empire du *droit commun*, de la *loi pénale ordinaire; b*) défense à l'État d'intervenir dans les affaires intérieures d'un culte quelconque. Reprenons.

1) Ibid.

2) V. Dufour, *Traité de la police des cultes*, 1847, p. 489. — Gaudry, n. 305 à 313. — Dalloz, *Législation des cultes*, nn. 109, 146, 209, 217, 225, 232, suiv. 256, 269.

a) Il est indubitable que le congrès national a entendu garantir, non-seulement la liberté de la conscience et la pratique individuelle du culte, mais encore et surtout la liberté de l'*Église* et des associations religieuses elles-mêmes, la pratique collective ou sociale des religions, l'exercice de leurs cérémonies, de leurs assemblées, en un mot de leur culte public, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur des temples, tel qu'il est déterminé par leurs lois, leurs usages, leurs traditions[1].

Et l'article 14 met cette liberté sur la même ligne que la liberté « de manifester ses opinions en toutes matières; » ces libertés, il les proclame et les sanctionne de la même manière; il les soumet aux mêmes restrictions et conditions. Quelqu'universelles que soient ces libertés, il ne faut pas qu'elles puissent dégénérer en licence et en désordre : si l'usage de l'une ou de l'autre devient l'occasion d'un crime ou d'un délit, la constitution veut que ces actes répréhensibles soient punis. Et comment le seront-ils? l'article 14 le dit : « sauf la *répression des délits* commis à l'occasion de l'usage de ces libertés. »

Il y a donc *répression*, mais répression seulement, sans que l'on puisse recourir à des moyens *préventifs;* en d'autres termes, on doit punir les abus qui peuvent se commettre sous le manteau de la religion ou au nom de la liberté de la parole; mais empêcher l'exercice du droit pour prévenir les abus, aucune autorité ne le peut. Le projet de la section centrale et l'amendement de M. Devaux qui tendaient précisement à investir la législature du droit d'empêcher l'exercice public du culte en certains cas graves, en vue de prévenir des désordres, ce projet et cet amendement ont été repoussés par le congrès.

L'article ajoute que ce sont les *délits* qui doivent être réprimés. Or, pour savoir quels sont les faits délictueux, ce n'est pas la loi organique, ni aucune autre loi d'exception qu'il faut consulter, mais la loi pénale *ordinaire;* c'est le *code pénal* qui les détermine et les spécifie. Ainsi le veulent et la signification juridique du terme *délit*, et l'assimilation de la liberté des cultes et de la liberté des opinions. Cela a

1) V. ci-dessus, p. 587.

d'ailleurs été formellement reconnu pendant la discussion qui s'est engagée sur le point de savoir comment on réprimerait les actes coupables : « *Le code pénal est là*, a dit M. Van » Meenen, il réprimera les actes commis à l'occasion de » l'exercice d'un culte, comme il réprime ceux qui sont » commis dans toute autre circonstance. »

Ainsi, dans l'exercice de son ministère, le prêtre n'est soumis et ne peut être soumis à aucune loi *spéciale*, ni à aucune mesure *préventive*. L'article 16 confirme cette doctrine d'une manière éclatante : « L'État n'a pas le droit de » défendre aux ministres d'un culte quelconque de publier » les actes de leurs supérieurs, sauf la responsabilité *ordi-* » *naire* en matière de presse et de publication. »

b) Le congrès a posé le second principe dans les articles 15 et 16.

Le prêtre jouit, comme le simple citoyen, de la liberté garantie par l'article 15 : ni la loi ni le gouvernement ne peuvent lui imposer des opinions, des règles canoniques quelconques. Et l'article 16, comme nous l'avons vu, a prononcé l'incompétence absolue de l'État en matière religieuse : ni comme magistrat politique, ni comme protecteur, le souverain ne peut s'immiscer dans l'administration des choses spirituelles[1].

2° **Absence, en Belgique, d'une magistrature qui puisse connaître des appels comme d'abus. — Incompétence des cours d'appel.** — Nous pourrions nous abstenir de traiter ce second point, puisque l'abolition constitutionnelle des appels comme d'abus a nécessairement entraîné l'abolition de la magistrature chargée d'en connaître. Mais nous voulons faire disparaître jusqu'à l'ombre de la difficulté que l'on a prétendu trouver dans le décret du 25 mars 1813, décret qui paraît attribuer aux cours d'appel la connaissance des recours en cas d'abus.

Avant 1789, c'étaient les parlements qui étaient chargés de recevoir les appels comme d'abus; mais ils les jugeaient moins comme cours de justice que comme corps participant à l'exercice du pouvoir exécutif[2].

1) V. ci-dessus, p. 587-8.
2) V. p. 423, suiv.

L'article 6 de la loi du 18 germinal an X a investi le conseil d'État de la connaissance des recours en cas d'abus, et a ramené ainsi l'appel à sa signification véritable, en en faisant un recours direct au gouvernement[1].

Après notre séparation de la France et notre incorporation à la Hollande, un arrêté du roi des Pays-Bas, du 10 mai 1816[2], attribua à la commission du conseil d'tÉat chargée des affaires du culte catholique tout ce qui était du ressort du conseil d'État français.

Mais, en 1830, un des premiers actes du gouvernement provisoire fut « d'abolir toute institution, toute magistra- » ture créée par le pouvoir pour soumettre les cultes à l'in- » fluence et à l'action du gouvernement[3] ». Ainsi disparut chez nous le conseil d'État, et le congrès national ne l'a point rétabli.

Si donc on voulait trouver un corps qui eût compétence pour connaître des appels comme d'abus, force serait bien de recourir au décret du 25 mars 1813[4]. Mais ce décret n'a jamais été exécuté, et il ne peut pas l'être.

Les articles qui ont trait à notre sujet sont les deux derniers :

Art. 5 : « Nos cours impériales connaîtront de toutes les » affaires connues sous le nom d'appels comme d'abus, ainsi » que de toutes celles qui résulteraient de la non-exécution » des lois des concordats. »

Art. 6 : « Notre grand juge présentera un projet de loi » pour être discuté en notre conseil, qui déterminera la pro- » cédure et les peines applicables dans ces matières. »

Ces dispositions ont-elles réellement abrogé l'art. 6 de la loi de germinal an X, en ce qui concerne la compétence du corps appelé à connaître des appels comme d'abus ? Non. En France, nonobstant ce décret, le conseil d'Etat est toujours resté en possession de la juridiction que lui accordait l'art. 6 de la loi de germinal. A plusieurs reprises on a tenté de l'en dessaisir; mais la cour de Paris, la cour de cassa-

1) V. ci-dessus, p. 423.

2) Bon, n. 195ter.

3) Arrêté du 16 octobre 1830.

4) V. Bon, n.177, p. 147, et de Champeaux à cette date, tom. II, p. 457-58.

tion et le conseil d'État lui-même ont unanimement déclaré l'incompétence des tribunaux[1]. Cette jurisprudence est approuvée par les auteurs français les plus distingués, de Cormenin, Foucart, Serigny, Chauvau, Vuillefroy, Béchart, Dufour, Laferrière, Gaudry, de Champeaux, Dalloz, le Journal des conseils de fabrique, etc.

Le gouvernement des Pays-Bas n'a pas non plus considéré ce décret comme une loi sérieuse, puisque l'arrêté du 10 mai 1816 a attribué la connaissance des appels comme d'abus à la commission du conseil d'État chargée des affaires du culte catholique.

Cette pratique constante de deux gouvernements fournit un argument d'autorité d'une grande valeur. Mais il est évident, en outre, par les principes mêmes du droit, que ce décret n'a aucune force.

Il est *relatif à l'exécution du concordat de Fontainebleau*. Or, le concordat de Fontainebleau, arraché par la violence à Pie VII pendant sa captivité, révoqué par le pontife lui-même, n'a jamais été considéré comme une loi de l'empire, bien qu'il ait été inséré au bulletin officiel.

Supposons même, comme quelques auteurs le prétendent, que les deux articles cités sont indépendants des précédents, et qu'ils ont été édictés, non pour l'exécution, mais seulement *à l'occasion* du concordat de Fontainebleau; ils n'ont cependant pas eu la force d'abroger l'art. 6 de la loi de germinal.

En effet, l'exécution de l'art. 5 était subordonnée à une condition qui n'a jamais été remplie : la loi qu'exigeait l'art. 6 n'a jamais été présentée. Or, on ne peut pas séparer ces deux dispositions : « *Incivile est, nisi tota lege perspecta, una aliqua particula ejus proposita, judicare vel respondere* ».

Mais il importe peu, nous dira-t-on, que l'art. 5 du décret du 25 mars ait ou n'ait pas force légale; les recours en cas d'abus rentrent forcément dans la compétence des cours d'appel. Nous n'avons plus, en Belgique, de conseil d'État; et s'il existait encore, sa juridiction serait abolie par l'art. 94 de la constitution, qui supprime toutes les commissions ou tribunaux extraordinaires, quels qu'ils soient.

1) V. Dalloz, *Législation des cultes*, n. 285, suiv.

Je réponds : si les appels comme d'abus appartenaient aux poursuites ordinaires, s'il s'agissait de l'application des lois pénales, ce raisonnement serait parfaitement fondé, les tribunaux ordinaires étant seuls compétents pour appliquer ces lois. Mais nous avons vu que l'appel comme d'abus est un recours extraordinaire, exceptionnel.

La question des appels comme d'abus sous la constitution belge a été fortement agitée, en 1846 et 1847, au sein de la Chambre des Représentants[1].

Le 15 octobre de la même année, dans un discours prononcé à l'audience solennelle de la cour d'appel de Bruxelles, M. le procureur-général de Bavay soutint, à propos des écrits de Van Espen, la possibilité de ces appels sous notre régime de liberté.

Dans une lettre adressée à la *Revue catholique* de Louvain, M. Verhoeven, professeur de droit canon à l'Université catholique, porta sur l'œuvre de ce magistrat un jugement sévère, qui provoqua de la part du procureur-général une réponse intitulée : *De l'appel comme d'abus dans ses rapports avec la constitution belge*. M. Verhoeven répliqua par le livre : *Défense des libertés religieuses compromises dans une brochure intitulée : De l'appel comme d'abus*. De la presse le débat passa devant les tribunaux ; et, le 12 avril 1847, la cour d'appel de Liége, saisie d'un recours pour abus, rendit un arrêt d'incompétence[2].

1) Séances des 12, 13 et 14 février 1846, dans *Journal belge des conseils de fabrique*, tom. IV, p. 295, sqq.

2) V. *Revue catholique*, année 1846-47, p. 497, suiv. ; année 1847-48 p. 257,293, 378, 533.



TABLE.

LIVRE PREMIER.

LES DEUX SOCIÉTÉS ET LES DEUX POUVOIRS CONSIDÉRÉS DANS LEURS ORIGINE ET CONSTITUTIONS PROPRES.

Première section.

L'ÉGLISE.

Deuxième section.

L'ÉTAT.

Constitution fondamentale de la société humaine. — Origine du pouvoir civil, ses facultés, ses devoirs envers la société par rapport à la religion.

LIVRE DEUXIÈME.

RAPPORTS MUTUELS DES DEUX PUISSANCES : DISTINCTION ET SOUVERAINETÉ RESPECTIVE, PRÉÉMINENCE DE L'ÉGLISE, UNION.

LIVRE TROISIÈME.

DES DROITS PROPRES A CHACUNE DES DEUX PUISSANCES. — MATIÈRES ECCLÉSIASTIQUES, CIVILES ET MIXTES.

LIVRE QUATRIÈME.

DES CONFLITS ENTRE LES DEUX PUISSANCES ET DES MOYENS DE LES TERMINER. — SITUATION CONSTITUTIONNELLE DE L'ÉGLISE EN BELGIQUE.

ITEUR :

e, promenade sur la
Prix : 1 50.
PIRRAERTS et l'abbé
Prix : 1 50.
UVOIS, vol. in-8° de
Prix : 2 00.
PIERAERTS et l'béba

noine C. PIERAERTS,
Prix : 2 00
irecteur de Collége,
Prix : 0 60.
EDDINGEN, vol. in-8°
Prix : 2 00.
I. Le docteur Büch-
Prix : 1 50.
vol. in-8°, illustrés
Prix : 15 00.
vie, ses extases, ses
395 p. Prix : 2 50.
Prix : 0 75.
vol. in-24 de LXVI-
Prix : 1 00.
emps, vol. in-32 de
Prix : 0 50
, prophylaxie, 1870,
Prix : 1 25.
e Rome jusqu'à Con-
s au point de vue des

ol. in-8° de 650 pages.
20 00

été moderne, ouvrage
son portrait. P. : 2 50.
x portr. Prix : 1 50.
— I. La papauté dans
Prix : 1 00.
ales causes de l'incré-
es, 2e éd. Pr. : 1 50.
Louvain 1878, vol. de
Prix : 2 25.
nes.—Idée historique
par le chanoine Labis.
Prix : 14 00.
Louv. 1876. 3e édition,
Prix : 7 50.
l'œil, 1878, vol. in-8°.
Prix : 0 50
lerne, à l'usage du ro.
xvi-334 p. Pr. : 2 50i
La diffusion appliquée
ans le texte. Pr. 3 00.
rtie élémentaire.
Prix : 9 00.
uv. 1870 Pr. : 0 75.
, par ... NEEFS,
épuis ... 15 00.

POULLET (Edm.), Histoire de la Joyeuse-entrée de Brabant et de ses origines. Mémoire couronné par l'Académie royale de Belgique, Brux. 1863, in-4°. Prix : 5 00.

POULLET (E.), Hist. du droit pénal dans l'ancien duché de Brabant. Mémoire couronné par l'Acad. royale de Belgique, Brux. 1867, in-4°. Prix : 5 00.

— Histoire du droit pénal dans le duché de Brabant (faisant suite à l'Hist. du droit pénal dans l'ancien duché de Brabant). Mém. couronné par l'Académie royale de Belgique, Brux. 1870, vol. in-4°. Prix : 5 00.

LAUWERS (Aug.). Code du droit civil ecclésiastique ou décret du 30 décembre 1809 et autres dispositions concernant les fabriques et le temporel du culte commentés, Bruges 1860. Prix : 3 00.

DE HARLEZ. Grammaire sanscrite, vol. in-8°. Prix : 5 00.

— Manuel de la langue de l'Avesta: Grammaire, Anthologie, Lexique. Prix : 10 00

Apologie du christianisme, par M. Franz HETTINGER, trad. par Labode de Fercourt et Jeannin, 5 vol. in-8°. Prix : 20 00.

Pensées sur la religion, par M. PASCAL, publiées avec des notes philosophiques et théologiques, 1873, in-8°. Prix : 2 50.

LEIBNITZ. Pensées sur la religion et la morale, par Emery, suivi du système théol. de Leibnitz. tr. par le prince de Broglie, 1870, in-8°. Prix : 2 50.

L'Eglise et la science, par le R. P. Ch. DESMEDT, S. J. vol. in-8° de 100 pp. Louvain 1877. Prix : 2 00.

Les Apparitions de Marpingen et les faits qui s'y rapportent par l'abbé N. J. CORNET, brochure in-8°. Prix : 0 75.

Le bienheureux Jean Berchmans. Ouvrage posthume du chanoine A. J. DOCQ, vol. in-8° de 308 pages. Prix : 3 00.

RAEYMAEKERS (F. J.). Het kerkelijk Diest. Geschiedenis der kerken, Kapellen, Kloosters, liefdadige Gestichten, Scholen, enz., welke in deze stad vroeger bestonden of thans nog bestaan, boekdeel in-8° met lithogr. Prijs : 7 50.

P. F. ANTONII GOUDIN, Tractatus theologici juxta dogmata Thomæ Aquin. doct. angelici. Nova editio emendata cura et studio P. F. A. M. DUMMERMUTH, 2 vol. in-8°. Prix : 10 00.

Elementa philosophiæ christianæ auctore P. F. Alberto LEPIDI, Ordinis Prædicatorum. Vol. I. Prix : 5.50. Le 2me volume, Prix : 4 50. Le 3me volume sous presse.

Quaestiones annui concursus Mechliniensis una cum responsionibus ab anno 1745 ad 1797. Cette éd. cont. un index locorum. S. Scripturae. Pr. : 1 00.

Hanapus. Exempla biblica in materias morales distributa, Lov. 1821, vol. de 340 pages in-4°. Prix : 3 00.

FEYE (H. Jo.). De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus, Lovani, 1874, in-8° de 816 pages, 2me édition. Prix : 10 00.

VANDERSPEETEN (H.). B. Jo. Berchmans e S. J., spicilegium asceticum, omnia complectens B. adolescentis scripta una cum med. et conscientiæ examinibus quibus tirocinii tempore usus est. Prix : 3 00.

FAURE S. J. Dubitationes theol. de judicio practico in-12. Prix : 1 00.

RUTTEN (Fr. Xav.). Ethicæ seu philosophiæ moralis elementa, editio altera, Lov. 1872, vol. in-12 de 316 pages. Prix : 2 50.

SOUS PRESSE :

POULLET. Précis d'histoire politique interne de la Belgique, vol. d'environ 500 pages in-8°. La première livraison a paru.

VAN KEMPEN, Anatomie descriptive. Nouvelle édition publiée par le Professeur LEDRESSEUR. Prix : 15 00

